

الدكتور ملحم قربان

# الحقوق الإنسانية : فعل التزام





**الحقوق الإنسانية :**

**فعل الزام**

جميع الحقوق محفوظة  
الطبعة الأولى  
1409 هـ - 1989 م

 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحسرة - شارع اهل الله - بناية سلام

هاتف : ٢٤٦٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦

بيروت - الصليبية - بناية طاهر حبيب : ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠

ص. ب. : ٦٣٦١ / ١١٣ تليفون : ٢٠٦٦٥٤ - ٢٠٦٨٠ فاكس

الدكتور ملحم قربان

# الحقوق الإنسانية : فعل التزام

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



الإهداء

إلى من وعوا أبعاد حريتهم فالتزموا





## للمؤلف

1- Meaning and Confirmability

2- Political Realism

3- «Natural Rights» in Rousseaus «Social Contract».

4- A theory of Value.

5- «Secularism and Islam».

6- Chapel Talks, M.A.J.D. Beirut, 1982.

7 - الواقعية السياسية ، طبعة أولى ، النهار ، بيروت 1970 .

طبعة ثانية مزيّدة ومنقّحة ، (مجد) ، بيروت ، 1981 .

8 - اشكالات ، طبعة أولى ، دار الرّيحاني للنشر ، بيروت ، 1967 .

طبعة ثانية مزيّدة ومنقّحة ، (مجد) ، بيروت 1980 .

طبعة ثالثة ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .

9 - الحقوق الانسانية ، طبعة أولى ، بيروت ، 1968 .

طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .

10 - المنهجية والسياسة ، طبعة أولى ، دار الطليعة ، بيروت ، 1964 .

طبعة ثانية مزيّدة ومنقّحة ، دار الطليعة بيروت ، 1971 .

طبعة ثالثة مزيّدة ومنقّحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 .

11 - تاريخ لبنان السياسي الحديث :

الجزء الأول ، الاستقلال السياسي .

طبعة أولى ، الاهلية ، بيروت 1977 .

طبعة ثانية مزيّدة ومصحّحة ، (مجد) بيروت ، 1981 .

12 - الجزء الثاني ، بناء دولة الاستقلال ، (مجد) بيروت ، 1982 .

13 - الجزء الثالث ، القرار ، طبعة أولى ، (مجد) ، 1978 .

قضايا الفكر السياسي :

- 14 - القانون الطبيعي ، طبعة أولى ، ( مجد ) ، بيروت ، 1982 .
- 15 - الحقوق الطبيعية ، طبعة أولى ، ( مجد ) ، بيروت ، 1982 .
- 16 - القوة ، طبعة أولى ، ( مجد ) بيروت ، 1982 .
- 17 - الإرادة الحرة .
- 18 - الحقوق الإنسانية
- 19 - العدالة
- 20 - « المواقف الحاسمة » .
- 21 - « الأخلاق والمجتمع » .
- 22 - « الصراع بين الشيوعية والديمقراطية » بحث ألقى ونوقش في معهد التعليم العسكري العالي ، قسم الثقافة العامة ، مسائل الدفاع والاستراتيجية بتاريخ 11 / 1981 / 2
- 23 - أزمة السياسة في لبنان ، طبعة أولى نفدت ، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، 1985 .

سلسلة : خلدونيات

I - السياسة العمرانية

II - قوانين خلدونية .

III - نظرية المعرفة في مقمّة ابن خلدون .

قيد الطبع

- 1 - علمانية دركهايم الأخلاقية وتشعباتها الاجتماعية .
- 2 - « العقل في القرآن » ؟
- 3 - إسلاميات
- 4 - إشكالات ماركسية
- 5 - جبل المطامح .

## مقدمة الطبعة الثالثة

قد تسرّبت الطبعتان الأولى والثانية إلى القراء دون مقدمات. وقد كان الحكم في ذلك للظروف، ولعدم اهتمام المؤلف بالمقدمة من جهة، وبالتقليد الذي يتبناها في كل مؤلف من جهة ثانية.

ويبقى السؤال المهم في كلتا الحالتين: - هل كان لديك شيء مهم تريد قوله في المقدمة وخسره القارئ بفعل ذلك الإهمال؟ ومن الأفضل ألا نحاول أن نجيب عن هذا السؤال الآن لأنه، وبقدر ما نتذكر، سيأتي لا وصفاً لواقع الحال الذي نتذكره بل تركيباً عقلياً تغلب عليه صفة المتصعّر-الآتي بعد الحدث. ويظل الأمر الوحيد المتذكر من بين تلك الأحداث أمراً مزدوجاً حفر ذاته على الذاكرة - ذاكرتنا - صورة قيّض لها أن تبقى معنا حتى اليوم: - أننا، قُبيل صدور الطبعة الأولى كنا غارقين بفرحة الذهاب إلى المؤتمر الثاني عشر للفلسفة المنعقد في فيينا - النمسا - 1968.

وأن بعض طلابنا المهتمين وبينهم من أصبح زميلاً لنا فيما بعد، جافنا بالعتاب التالي: كيف يصحّ أن يتمتع بالفكر المؤلف أبناء الغرب قبل أن يحصل عليها من تشوق إلى التعرف إليها من أبناء هذا الوطن؟.

وصدرت الطبعة الأولى، بل الطبعتان: الأولى والثانية، بإشراف خاص، والطبعة انيقة للغاية، قل أن عرف دغدغة مثلها كتاب بقصد تعريف أكبر عدد ممكن من القراء بمحتوياته.

وماذا لدينا عما يستحق أن يقال للقراء في هذه المقدمة - مقدمة الطبعة الثالثة -؟

طبعاً عدا عن كوننا سعيدين جداً بتقبل القراء لمحتويات الكتاب؟ عدة أشياء.

أولاً، إن الحقوق الإنسانية هذا، قد عبّر عن «التبادعية» فكرة فلسفية ذات قيمة حضارية فائقة قبل أن يكثر اللفظ حولها إعلامياً، وقبل أن يُهتدى إليها، وعن وعي كافٍ ومصمّم، الإهتمام المرموق.

وصدق أن اكتشفنا ذلك بالصدفة. ولا يهمّ القاريء أن يعرف تفاصيل حادثة الاكتشاف هذه - هكذا نقدر. وما يجعلنا نحجم عن سردها هنا أمران: ضيق المقام بالنسبة لما يتطلبه عرضها المفصل من صدى، وكون هذا العرض بالذات ينطوي على «عثرات» نلوم غيرنا بالدخول فيها حيث يدخلون مما يحدونا بأن لا نفع نحن بالمطّيب الذي لا نستطيعه في الغير هذا على الرغم مما يستهويننا فيه من مغويات وأغراءات تدغدغ الميل الصبياني للمفاخرة والتبجح، الميل الكامن في كل منا أبناء البشر.

ونلتفت، ثانياً، مع القاريء إلى التركيب الظاهري للكتاب. يصنع هذا التركيب القاريء المدقق - وخصوصاً في إطار تقليدي معروف بدقة معطياته وتركيب دقته المستندة إلى الأبعاد النسبوية، بقلبه لجميع هذه المعادلات. فهذا هو الجزء الأول منه لا تتعدى صفحاته الدزينة عدداً وأهميته، وبالنسبة للجزئين الآخرين، لا تتناسب وعدد صفحاته، طبعاً، إنها تتخطاها ونسبة قلب جميع المعادلات.

وإذا قيل، وهكذا يقول هذا المؤلف، «متى كانت الأهمية تقاس بعدد الصفحات؟» «رُبّ تلميح كان أقوى من أقوى تصريح أو توضيح»! أجيب بالقول: «هذا صحيح، ولكن تبقى للتناسقات، وخصوصاً في البناء الواحد قيمتها - قيمتها الجمالية على الأقل».

يربط بين القولين اتفاقها على أهمية التناسق: في الأول تركيز على التناسق بين الجواهر والعرض، وفي الثاني، بين الجزء من كُُلِّ ما واجزائه الآخر.

وبالرغم من أن الموضوع المباشر لهذا المؤلف، ثالثاً، هو روسو - بالأحرى تعاليم العقد الاجتماعي بصيغته الروسية، نقطة انطلاق على الأقل، يبقى اهتمام المؤلف بروسو اهتماماً ثانوياً. التركيز، الموضوع الأولي المهم، هو تطور الفكر «السياسي»: هو بالأحرى التنبيه إلى منعطف هامّ ونافع في مسيرة ذلك التطور.

هذا مع ما يتمحور حوله من نظرات ثابتة، وتشوهات، ومؤثرات: سلبية وإيجابية، وتفاعلات: مساعده ومعانده، ودروس وعبر.

ويصعب، رابعاً، على القاريء العادي أن يغربل بين ما هو روسوي من الأفكار.

والمقترحات وبين ما هو قرباني قبح .

وان كانت القراءة الدقيقة والجذبة كفيلة بان توصل ، في النهاية ، إلى غربة مؤمنة بين هذين الخططين ، يبقى ان المؤلف لم يصرف جهداً جدياً ومقصوداً لتسهيل هذه العملية . ومن هنا يتحمل المؤلف وعلى مستويات معينة من المحاسبة ، بعضاً من مسؤولية هذه الصعوبة . ومن هنا ، أيضاً وأيضاً ، حقّ اعتذاره عن ذلك من القارئ العادي .

أما العبقرى ، خارق الذكاء ، فلسنا بمدّين له بمثل هكذا اعتذار . العكس هو الحق الصراح . إننا نقدم له تحدياً لا بدّ ان يشكرنا على تهيئة فرص مجابهته .

وللقراء البين بين ، خامساً ، نكشف ، عل الطاولة أمامهم ، مفهوم «الحقوق الانسانية» . الذي ينطوي عليه هذا الكتاب والذي قصده الطبعتان الأولى والثانية دون ان تقصدا توضيحه التوضيح الخفائي من كل لبس أو غموض .

ولسنا هنا في وارد تحقيق هذه الغاية كاملة غير منقوصة - حتى ولو كان هذا الأمر متوفراً لنا هنا والآن . ذلك لأن ذلك التحقيق يتعادي واقتناعاً راسخاً لنا تربوياً . ويبقى مع ذلك من المفيد ان نذكر بان «الحق الإنساني» كما يرغب هذا الكتاب في تطويره وترويجه يعبر عن الشرط الضروري لتحقيق انسانية الإنسان ، أي لتحقيق الإنسان لذاته .

ومن هنا ، سادساً ، تفتح سبل المغامرة أمام التطور المستقبلي لهذا المفهوم - الطرق التي يتحكم بتخطيطها واتجاهاتها وتقرير تناسق ارتفاعاتها وانخفاضاتها الاعتبار الأولي الذي ترجع إليه - مفهوماً مركباً وأساسياً - هندسة «إنسانية الإنسان» أو اذا فضلت ، «ذات الإنسان» ، تركيباً ومحتوى ، ونعني به إعتبار الالتزام .

ذلك لأن «الحق الإنساني» يرتبط بالالتزام عن طريقين اثنين هما بدورهما مترابطان : طريق علاقة الوسيلة بالغاية ، وطريق هندسة كليهما : الغاية والوسيلة ، في ظل علاقتهما الأفضل المتبادلة .

غير أننا هنا نتخطى حدود واقع هذا المؤلف إلى واقع الحلم الذي يراود غيبتنا بتأوه الجبار المستقبلي .

زهور الشوير . بتاريخ 1988/9/6 .

ملحم قربان



## تقديم مشترك

كان هنا يوم بدأنا التحضير للطبعة الثالثة - منقحة ومزودة - للحقوق الانسانية - أن نُروّش ، بقصد التوضيح وبعض التلميح ، لما سبق أن وُضع في الطبعتين السابقتين اللتين لم يختلف نص إحداهما عن الأخرى بشيء - وذلك بسبب الظروف لا بسبب تصميم مسبق .

غير أن الأمر اختلف بعد ذلك بعين . وظل يختلف وما زال . وكانت النتيجة المادية لذلك أن اضطررنا أن نخرج هذه الطبعة ، الثالثة ، بجزئين :- الأول منها فقط يحتوي على مادتين قديمة وجديدة ؛ والثاني منها يقتصر على الجديد الحديث وحسب .

وهكذا فالأول فقط يسير في ركاب العادة المتبعة لدينا في سيرة « منقحة ومزودة » .

أما الثاني فكله مادة جديدة كل الجدة .

تطور في الطبعات الثلاث - الأولى والثانية والثالثة - موضوع أن « الحقوق الإنسانية » هي تطور موضوعي « وفكري معاً لموضوعة « الحقوق الطبيعية » . « الحقوق الإنسانية » هي خُلْفٌ تاريخي لسُلْفٍ تاريخي هو « الحقوق الطبيعية » .

وتبقى دراسة الأسباب ، وقد اختلفت وتعددت أنواعها ، التي أدّت الى التغييرين معاً : التغيير في الاسم والتغيير في المحتوى ، أي التغيير الذي تطلبه التطور ، من أهم ما تصدينا له استقصاءً ، وتفسيراً وتفصيلاً ، ونقداً ، وتعديلاً .

وعندما تصل الى الحقوق الإنسانية - الجزء الثاني، تبلور لديك - هذا هو أملنا - فكرة فلسفية لمفهوم «الحقوق الإنسانية» تتخطى مع التطورات الموضوعية والتاريخية التي تأثرت بها «الحقوق الطبيعية» والتصورات أو النظريات التي تمخضت عنها عبقریات الكتاب الكبار والمفكرين الزوّاد الذين عالجوا موضوعات ذات علاقات وثيقة بالمفهومين معاً أو بكل منهما على انفراد .

ما نتقدّم به - مفاخرين ، وإن كانت المفارقة ليست من شيم التقليد العلمي الكلاسيكي وأصحابه - هو مفهوم يتوكأ على الماضي : معطيات حضارية ، وآراء ثاقبة وعميقة ، ومقترحات تستوحي الحكمة العلمية والطموح الانساني في آن ، وعبراً تستمد ثقلها المسؤول من تعمقها في الطبيعة الإنسانية ذاتها مكن كل الحقوق ومنتها .

غير أنّ هذا التوكؤ لم يكن لتقف عنده طموحاتنا ولا رؤانا . ولم يخدم إلا غاية قريبة جداً ، أو ، وعلى الأفضل ، غاية وسطى ، إذا ما اكتفي به غاية بذاته . لقد توكأنا عليه لتقفز من على منصتي رؤانا ، وعلى اعتباره أنه أصد نقط الإنطلاق لها ، لتنتقل منه محلقة «surge up» في أجواء المستقبل حاملة مرفوعاً عالياً تصور التطور المستقبلي لمفهوم «الحقوق الإنسانية» تربطه ، عبر المنهجية المؤتمنة ، بأرض الواقع التاريخي، تخارب الماضي ومآسيه وعبره وتشدّه الى أبعد مناه المستقبلية ، التبادعية !

1988/7/23 الأحد ، شهر الشوير ،

ملحم قربان



**القسم الأول**

**استعمال**



## بدء

واجب علينا إعادة قراءة روسو.

إعادة القراءة هذه تساعد على وضع الحق في نصابه. إن مفكراً أساء تاريخ المفكر السياسي فهمه وتفسيره وتطبيق مبادئه الأولى لصاحب حق علينا - حق انصافه. إعادة قراءتنا لفكره، من هذه الزاوية، هي كفارتنا.

ثم إن مواجهة الحقيقة لذات رغبة - لذة التشوة المتصورة ممزوجة بمراة الخشية من الفشل المحتمل. التمتع ببريق جواهرها يحمل الاغراء كله. والتعرف إلى النواقص التي نستهديا فيها يوشحنا بشعور بالمسؤولية - شعور يقصم الظهر.

واننا إن قرأنا روسو لنستفيد ونفيد، فإننا لنقرأه كذلك، لنوضع أمام مسؤولياتنا: - مسؤولياتنا تجاه تصحيح آرائه الركيكة والمضطربة، ومسؤولياتنا نحو ربط هذه التصحيحات، مع ما اتفق وبينت الدراسات صحته وجوهريته، بواقعنا المتكاثرات التحديات.



## التضحية

وبهذه المناسبة بالذات، لا يسعني الا ان اهنأ وأفرح بمن يساعد على اعادة قراءة روسو قراءة صحيحة. انني أبارك مسعاه.

اذا كانت التضحية من أهم ما تتطلبه الأزمات، يقدم لنا روسو، باصراره في العقد الاجتماعي، على مبررات التضحية الصحيحة بصفتها صفة جوهرية من صفات المواطنة الحقيقية، ابلغ نصيحة بكيفية تعدي النكسة المتأزمة. واذا كانت المواطنة الفعلية لا الاسمية بحد ذاتها، كالهواء الذي ننشق، تحصيل حاصل في الأيام العادية، فانها، وقت الضيق، كالهواء كذلك، مطلب ضروري وجودي مصري. واذا كان البحث فيها، اكثر الاحيان وعند أكثر المفكرين، ترفاً فكرياً لأنها تبدو من الكماليات، فانها، حين يجد الجذ، تفرض مسؤولية على الباحثين وتستدعي جذية جذية. ويخال لي ان روسو عالج المواطنة بروح كلها جذية ومسؤولية. لذا فهو، في رأبي، مفكر الازمات الذي لا يضاهي. قد يصعب فهم روسو ايام الرخاء: - ايام يسهل الاستلقاء على الظهر والاستسلام الذهني لمغازلة الافكار التقليدية والموروثات مغازلة النشوة المتأرجحة بين الشعورية واللاشعورية. ولكنه ايام المحنة، ويضربه على الاوتار الحساسة، يشبه الحداد صاحب العضلات القوية والمطرقة الثقيلة، يضرب الحديد المحمى. وكالحداد القدير، قد تحطىء، ضربته تصميمها المقصود، ولكنها لا تحقق أبداً في ان تترك اثرأ ملموساً ولبيقاً وباقياً.

فاذا كانت اعادة قراءة روسو، بقطع النظر عن الظروف، واجبة علينا مفيدة لنا وذات فائدة للغير، فانها في هذه الظروف بالذات، لاكثر من واجب. انها شرط في تقرير مصري. انها شرط بقاء.

وهل تبقى الأوطان، لتبقى، الا على ضوء مفهوم صحيح للمواطنة الحقة؟ .  
ومهما تكن المواطنة الحقة تبقى التضحية جوهرها. والتضحية الحقة هي المجابهة  
الرمزية والواعية للمسؤوليات. إنها بعض من إلزام.  
ولذلك، يستغل لاقتراحات روسو، ومهما كثرت شوائبها بما يتعلق بهذه القضية  
وتمتشعباتها السياسية، قيمة باقية بقاء تلازم العيش الكريم لمجابهة التحديات والمحن.

## همرشولڊ وروسو

رُبَّ عارف كان عزوفاً عن العمل. عقاب هذا العارف العزوف حرمانه من غلال المعرفة وقد ملأت اهرام حياته مآثر عملية وإنجازات فعلية. وهذا ضرب من عدل الحياة. ومن مبادئ هذا الاطار العادل للحياة ان الراغب بمثل هذه النتائج يترتب عليه الربط الواعي بين المبدأ الصحيح والمسلك المشكور.

وكررت هذه للمعتبرين عبر التاريخ - وعلى الصعيدين الرسمي والشعبي .

### الترفع المصلحي

أخال الأمين العام الراحل للأمم المتحدة داغ همرشولڊ يردد اصدااء فكرة روسوية قحة عندما يقول :

والوصية الأساسية الواضحة في سلم القيم للموظف في سلك الخدمة المدنية، هي انه يجب ان يخدم المجتمع بكامله لا فئة من فئاته أو حزباً من أحزابه أو أية مصالح خاصة. هذه لا تعني بأي شكل أو طريقة انه ينبغي، أو انه من المناسب، ان يكون حيادياً سياسياً. ولكنها تعني انه، بقطع النظر عن مدى انغماسه السياسي وعن عمق التزامه العقائدي، يجب ان لا يعمل بصفته الادارية المدنية لحساب هذه المثل لمجرد انها مثله - هذا مع العلم انه يصح ان يفعل ذلك خارج مسؤولياته الرسمية<sup>(1)</sup>.

سيتبين لنا عن كتب ان الانسان الملتزم بمبادئ معينة يمكنه ان يتحاشى هذا التمييز

(1) The Civil Servant and Society Tiden (a Swedish Social—Democratic Magazine) Septembere, 1951.

المزدوج الذي يتناهى هرشولد بين «المثل الصحيحة» ومثله «من جهة» وبين «مسؤولياته الرسمية» و«مسؤولياته الخاصة» من جهة ثانية.

بلغة مغايرة ستيين لنا ان لجونا إلى الالتزام يدفعنا إلى ادخال تعديلين هامين على هذا الموقف الروسي الهرشولدي. يتناول التعديل الأول قول هرشولد بان الموظف المدني الملتزم «يجب ان لا يعمل لهه المثل لأنها مثله». هذا صحيح. ولكنه يعمل لها، ويجب ان يفعل ذلك، لأنها صحيحة وسليمة وتفرض بالتالي عليه واجب هذا العمل. في الواقع صحتها وسلامتها هما بعض الأساس الذي يبني عليه التزامه بها فكراً وفعلاً.

إذن: انه يعمل لحساب هذه المثل لا لأنها له فحسب بل لأنها صحيحة. وانها لم تكن لتكون له لو لم تكن صحيحة. لأنها صحيحة تصبح له. وبالتالي، وللسببين معاً يعمل لها.

وهكذا يجبها التعديل الثاني. وهذا التعديل يتناول قول هرشولد. بان الموظف المدني «يصح ان يفعل ذلك، أي ان يخدم تلك المثل لأنها مثله» خارج مسؤولياته الرسمية. ان هذا التمييز بين المسؤوليات الرسمية والمسؤوليات غير الرسمية يضر قيمته في إطار الالتزام الرصين والمسؤول. عندها، يتصرفه الانسان في الحالين تصرفاً مسؤولاً - يخدم مثلاً لأنها صحيحة فيبتها، أي أصبحت له ونوى جاداً أن يفرس بلورها في أرض الواقع، أعمالاً وأفعالاً.

## الموضوعية والتجرد

وكما واجه هرشولد، كذلك يجابه كل روسوي، مشكلة تتعلق بإمكانية كون الانسان موضوعياً أو حيادياً - خصوصاً في الحالات التي تتنافر فيها المصلحة العامة والمصلحة الخاصة. . . وخصوصاً كذلك عندما تكون المصلحة الخاصة تلك المتشاكسة والمصلحة العامة هي مصلحة ذلك الانسان الذي يتفق ان يكون هو نفسه الحكم. بقضية التنافر تلك. ولا تنحصر المشكلة بالروسوين. انها مشكلة انسانية لا يصح التهرب من مواجهتها ومن مسؤولياتها الأدبية والاجتماعية.

فهذا هو المؤرخ ي. ه. كار، المؤرخ الانكليزي الشهير يتعرض لها وان بصورة غير مركزة تماماً في مقبسه التالي:

«الصعوبة ليست في أننا لا نقدر ان نجد فريقاً من الأشخاص المُشبعين بمبادئ الانصاف وحسن الحس المشترك، بل بالأحرى في أن التجرد والانصاف وحسن الحس المشترك ليست هي الصفات الأولية، أو حتى، على كل حال، الصفات الوحيدة



التي يتطلبها القرار بالنسبة لهذه القضايا. تلك هي قضايا سياسية ونحس بطريقة تسمح بتدخل القوة - إما بشكل أصوات الأكثرية، كما في الديمقراطيات، وإما بشكل إرادة الديكتاتور أو الحزب، كما في الدول التحكيمية. ولا تتقرر أمثال تلك القضايا، لا في الديمقراطيات ولا في الدول التحكيمية، بواسطة محاكم «متجردة».

«The difficulty is not that we could not find a group of impartial persons deeply imbued with the principles of equity and common sense, but that impartiality, equity and common sense are not the primary, or at any rate not the sole, qualities which we require in a decision of such issues. These are political issues, and are settled by procedure which allows for the intrusion of power, whether in the form of a majority vote, as in democracies, or of the will of a dictator or a party, as in authoritarian states. Neither in democracies nor in authoritarian states are such issues decided by an «impartial» tribunal».

«... لا يمكن ان يكون ثمة علم اجتماعي غير متحيز. في مجتمع قائم على النضال الطبقي. فكل العلم الرسمي والليبرالي يدافع، بصورة أو بأخرى، عن العبودية المأجورة، بينما الماركسية اعلنتها حرباً لا هوادة فيها ضد هذه العبودية»<sup>(1)</sup>.

أن تطلب علماً غير متحيز في مجتمع قائم على العبودية المأجورة، لمن السذاجة. الصبغانية كان تطلب من الصناعيين عدم التحيز في مسألة ما إذا كان يجدر تخفيض أرباح الرأسمال من أجل زيادة أجره العمال»<sup>(2)</sup>.

ولكن لينين هذا نفسه: يعترف مفتعياً آثار انجلز، بأن الدولة وحياناً واستثناء قد تلعب دوراً مستقلاً. الدولة والثورة ص 14. Lenin, p. 2. see also.

وسوف نرى انها مفتاح لمشكلة سياسية ضخمة<sup>(\*)</sup>.

وتتعدد أبعاد أهمية روسو بالنسبة لهذه القضية: - فقد أحسن بالمعضلة احساساً عميقاً بليفاً، وقد أجاب عليها جواباً صحيحاً، وقد رأى، ان الموقف الصحيح من هذا

(1) لينين، «مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة» في كتاب ملوكس انجلز: مختارات، الجزء الأول، دار التقدم، موسكو، 1968. ص 28.

(2) لينين المرجع ذاته.

(\*) راجع مقطع «هل يقهر العنف غير العنف؟» الجزء الثالث، الفصل الخامس من هذه الدراسة.

The International Civil Servant in Law and in Fact. Oxford Address: may 30th 1961.

E.H. Carr, The Twenty Years Crisis 1919 - 1939, Macmillan and Company, London, 1942. p.p.

الجواب الصحيح يكون، ركيزة متينة من ركائز التنظيم الاجتماعي الصامد - التنظيم الذي، عندما تضعف هذه الركيزة أو تنهار، ينهار هو بدوره ويتبعثر.

وجابته هذه المشكلة فعلاً وعملياً الأمين العام الراحل للامم المتحدة مجابهة عنيفة. فقد تعرض في أواخر عهده في أمانة المنظمة العالمية إلى انتقادات لاذعة مهددة تختصرها بتهمة الرئيس السوفياتي السابق نيكيتا خروتشيف حين قال في أوائل العام 1961:

«بينما توجد دول حيادية، لا توجد شخصيات حيادية».

مستجيباً لهذا التحدي وראداً لتلك التهمة ينتهي هرشولد، في خطاب تاريخي<sup>(1)</sup> له، إلى تعريف الخادم المدني الدولي الحيادي أو الموضوعي بالرجوع إلى التمييز السابق بين المصلحة العامة والمصالح الجزئية أو القومية أو الخاصة. يتوفر الحياد لمن «يتحرر من التأثير بمصالح أو عقائد قومية أو جزئية ويحس بالمسؤولية تجاه المؤسسة الدولية وحدها».

وهذه الأمانة العامة تكون دولية حقاً «عندما لا يضمير اعضاؤها وموظفوها أي ولاء لاية حكومة قومية»<sup>(2)</sup>.

ويضع المقتبس التالي فكرته الروسية في اطار أوسع وأكثر واقعية:

«ينبغي ان يبقى الخادم المدني الدولي تحت مراقبة قاسية ودقيقة. لا يطلب منه ان يكون حيادياً بمعنى انه لا تكون له ميول وكراهيات، أو انه لا تكون هنالك مصالح قريبة من قلبه بصفته الشخصية، أو أنه لا تكون له أفكار أو مثل ذات قيمة هامة. ومع ذلك، يطلب منه أن يكون علماً بهذه الاستجابات الانسانية ولاجماً لنفسه بحلق ودراية وبأسلوب تنعدم معه تأثيراتها على أفعاله وأعماله. وليس هذا بال مطلب الفريد. أو ليس واجب كل قاض محترف أن يفعل الشيء ذاته؟»<sup>(3)</sup>.

وعندما سئل<sup>(3)</sup> هرشولد، بُعيد خطابه في جامعة أوكسفورد، عن رأيه في رأي خروتشيف الناقد أجاب:

«قد لا يكون هنالك أشخاص حياديين موضوعيين. ولكن هنالك أمملاً حيادية موضوعية يقوم بها الرجال المؤهلون، ذوو الشخصية المنصهرة»!

(1) Introduction to the Annual Report to the General Assembly August, 1961.

(2) The Oxford Address. Ref. also to the Tiden article.

press conference.

(3) في مؤتمر صحفي (التوكيد لنا).

نعم ان هذا لتصرف، ولا شك، يفكر روسو - التصرف الذي قد يدعوه روسو، من زاوية تفكيره الخاص في إطار القرن الثامن عشر، تشويهاً. فعلياً اذن ان نهتم بفارق الزمن وتطور الأحداث. وحتى إذا لم نقم بكل ذلك بأمانة وإخلاص يظل الجواهر روسوياً. وعلى كل، بهذا المعنى يمتنا روسو.

### هر شولد (أور وسو) ونقاده

وأخال روسو يجابه متقديه، وبشيء من التعديل يناسب المقام، بقوله هرشولد:

«قد يبدو هذا المزيج من العناصر المحافظة والتحررية والاجتماعية - الراديكالية والدولية للمراقب السطحي خليطاً انتقائياً متطرفاً. إذا حدث ذلك، فيكون لأن ذلك المراقب قد أخفق في ان يرى ان هذه العناصر لم تجرّ باتجاهات متعاكسة لتتجمع بعضها مع بعض، بل على العكس قد نمت نمواً طبيعياً من نظرة أساسية واحدة هي أبعد ما تكون عن الرغبة في ان يكون لصاحبها اصبع في كل فطيرة أو عن عدم القدرة على الاختيار المسؤول بل على العكس تقود إلى الشعور بالغربة عن جميع الأحزاب السياسية. وذلك بفضل الانسجام المتسق الذي يفرض ان ينمكس موقف الانسان الشخصي تجاه الحياة في تصرفاته في الحقل السياسي».

أما توضيح الروابط، أو بعضها، بين مفكر القرن الثامن عشر وأبرز موظف مدني دولي لبداية النصف الثاني من القرن العشرين فهو من جملة الغايات التي تهدف دراستنا إلى تحقيقها.

ولقد عبرنا في «بدء» على أبرز تلك الغايات وأكثرها إلحاحاً.

وهل نحتاج إلى تذكيره ايانا بان التضحية هي جوهر المواطنة الحققة - وخصوصاً في الأوقات الصعبة ؟ ستذكر ذلك عن كتب.

وفي نهاية المطاف سوف نرى ان «حقوق» روسو «الطبيعية» هي ذاتها، وبشيء من التعديل بالطبع، «حقوقنا الانسانية». لقد شبّ الفتي المراهق عن الطوق فأصبح رجلاً ناضجاً تتحكم الحكمة المنهجية بأسلوب تفكيره لتتخمر واقعية ممارسته ممزوجة بغير الزمان وتجارب التاريخ.



## **القسم الثاني**

### **كتاب**

### **المقد الاجتماعي في تاريخ الفكر السياسي**



# الفصل الاول

## المسألة وأهميتها

ربما كانت نظرية الحقوق الطبيعية، كما تتفتح براعمها في كتاب العقد الاجتماعي، الفكرة الأكثر ابتكاراً من أفكار جان جاك روسو السياسية. وكثيرة هي المغريات التي تدفع باحدنا إلى الاعتراف بان الشهرة التي يتمتع بها روسو هي شهرة مُستَحَقَّة بقدر ما تنشأ من الفهم الصحيح لنظريته بالحقوق الطبيعية - هذا على الرغم من الترابط بين هذه الشهرة والاسم المعروف للإرادة العامة.

واننا لنعتبر هذا الأمر تصحيحاً هاماً لانحراف نابعٍ عن سوء فهم في تاريخ تطور الفكر السياسي.

غير ان تلك النظرية، وللأسف، كانت دائماً عرضة لإساءة الفهم والتفسير.

فمقصود هذا القسم من البحث، إذن، مزدوج: - انه يحاول، أولاً، ان يدرس العلاقة بين الارادة العامة والحقوق الطبيعية كما يفهمها روسو، كما وانه يحاول، ثانياً، ونتيجة لذلك، ان يساعد على عملية تقشع الغيوم المتلبدة من سوء الفهم أو التفسير الذي لف هاتين النظريتين طيلة تاريخيهما الفكري ولحُف تطبيقهما العملي.

ونتوقع ان تنشأ عن هذه المحاولة نتيجة هامة واحدة على الأقل - هذا إذا صحت ادعاءاتها الأولية وصمد تصميمها العام. تلك هي تصحيح التفسيرات التقليدية المعروفة لأراء روسو التي سنعالج .

فقد قرأ بعض المفكرين في نظرية روسو الحقوق الطبيعية التقليدية صافية صرفة وبسيطة . من هؤلاء الاستاذ القرد كوبان :

«يسند لوك، كما يسند روسو، قضيته إلى حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يُنتزَل عنها»<sup>(1)</sup>.

وقد رأى فريق ثانٍ في تلك النظرية اقراراً واضحاً بالحكم التوتاليتاري التام.

وعدد هؤلاء كثير وافر. أو لم يكتب الأستاذ ارنست كاسير (Ernest Cassirer) في مسألة جان جاك روسو ما ينم عن ذلك؟

«ولكن محاولة كهذه لوضع حدود للدولة كانت بعيدة كل البعد عن ذهن روسو. فكتاب العقد الاجتماعي يعلن ويمجد مطلقة الدولة التي لا تحدّها حدود على الإطلاق. وتتهشم، حسب تعاليمه، جميع الارادات الخاصة والشخصية في قبضة الارادة العامة القوية»<sup>(2)</sup>.

ويقول أيضاً:

«وهل اصدر تايين (Tain) حكماً قاسياً جداً على روسو عندما سمى، في مؤلفه أصول فرنسا المعاصرة: *Contemporaine, Origines de la France* كتاب العقد الاجتماعي تمجيداً للطفان، وعندما وصف الدولة الروسية بأنها سجن أو دير؟»<sup>(3)</sup>.

وكذلك يكتب الأستاذ فوجان (C.E. Vaughan) المتخصص في دراسته لفكر روسو ما يعطي الانطباع ذاته.

«وفي مؤلفاته الأخيرة يعظم روسو ادعاءات المجتمع ومطالبه إلى حد يتطوّر حتى تلوث بمعه وتفتى مصالح الفرد وحقوقه»<sup>(4)</sup>.

وها هوج. ل. تولمان (J.L. Tolman) يردد المعروفة ذاتها بقوله:

(1) الفرد كوبان (A. Cobban)، ادمون بيرك والثورة ضد القرن الثامن عشر، لندن، 1929، ص 44. (A. Cobban. *Edmond Burke and the Revolt against the Eighteenth Century* London, Allen and Unwin, Ltd., 1929. P.44)

(2) ارنست كاسير. مسألة جان جاك روسو ص 52.

(Ernest Cassirer, *The Question of Jean Jacques Rousseau*) p. 52.

(3) المرجع ذاته الصفحتين 8 و 22 و 24 و 53.

(4) ث. ي. فوجان: الكتابات السياسية لجان جاك روسو، المجلد الأول ص 5 والمقدمة ص 11

وص 117

C.E. Vaughan, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol. I. p. 5 and Introduction P. 11/117.



«إذا كان الرجوع المستديم لعلمة الشعب، لا هيئة تمثيلية صغيرة، من الأمور التي تجب المحافظة عليها، وإذا افترض الاجتماع في الوقت ذاته، فليس هنالك مهرب من الديكتاتورية. هذا هو مضمون الاصرار الروسي على النقطة الهامة ان القادة يجب ان لا يضعوا أمام الشعب الا أسئلة ذات صفة عامة، وانهم ينبغي فوق ذلك، ان يعرفوا كيف يضعون الاسئلة الصحيحة. . . ، وإذا كان الاجماع مرغوباً به، فينبغي ان يستحصل عليه بالارهاب وبالحيل الانتخابية. . . »<sup>(1)</sup>.

ويأتي قول الاستاذ كول (G.D.H. Cole) ليزيد الطين بلة بالنسبة لهذه القضية:

«يمكننا القول: ان روسو قد اظهر بأي حال وساعتبار واحد، ميلاً توتاليتارياً قوياً. فقد قرر ان الدولة يجب ان تكون - بالرغم من عدم صلاحيتها، وهي تمارس الازالة العامة، بالتدخل بجميع الشؤون التي تؤثر بحياة المواطنين - الحكم الوحيد والنهائي في تقرير الحدود التي يخضع لها هذا التدخل»<sup>(2)</sup>.

ولس فريق ثالث تناقضات حاسمة بين عناصر النظرية الروسية الفردية وعناصرها المجموعية. من هؤلاء العلامة الاميركي جورج ماين (George Sabine):  
«... ومعالجة روسو للقضية ناقضت ذاتها أحياناً في إطار الصفحة الواحدة»<sup>(3)</sup>.

ويظهر ان الاستاذ فوجان (CE' Vaughan) يشارك الاستاذ سابين بهذا الرأي فيقول:

«وليس المبدآن اللذان ينبغي ان نفسح لهما معاً مجالاً في حلولنا السياسية المعاصرة - مبدأ الحرية الفردية ومبدأ... حق الدولة في المبادرة أو السيطرة - لينسجما في كتابات روسو»<sup>(4)</sup>.

(1). ج. ل. تولان، مصادر الديمقراطية التوتاليتارية. لندن، 1951، ص 46.

(J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*. London (1951 p. 46).

(2). ج. د. هـ. كول «نظرية روسو السياسية» في كتابه مقالات في النظرية الاشتراكية، لندن، 1950 ص 124:

(G.D.H. Cole *Rousseau's Political Theory in Essays in Social Theory*. Macmillan & Co. Ltd. London, 1950, p.124).

(3) جورج سابين، تاريخ النظرية السياسية، الطبعة الثالثة 1961 ص 589.

(George Sabine. *A History of Political Theory*, 3rd Edition (1961 p. 589).

(4). ث. ي. فوجان رسالة روسو للولفت المحاضر في كتاب دراسات في تاريخ الفلسفة قبل روسو وبعده. مانستر. مطبعة الجامعة. المجلد الأول 1925 صفحات المقدمة  
22 - 23

ويعبر عن الرأي ذاته في كتاب مغاير حيث يقول:

«وبعد الاعتراف بكل شيء، يرى العنصران المتنافسان: الفرد والمجتمع، في عداة  
سافر أحدهما تجاه الآخر»<sup>(1)</sup>.

مقتبس من بول وارد .

وحاول فريق رابع<sup>(2)</sup> ان يقيس مدى هذه الانتماءات المتناقضة وقوتها، مفتشاً عن  
نظام يقرب بينها بقدر المستطاع.

يعتقد كاتب هذه الدراسة ان جميع هذه التفسيرات تسيء بعض الشيء إلى قضايا  
العقد الاجتماعي فتشوهها، وهي، بالتالي ولذلك، تحتاج إلى اعادة نظر شاملة  
ومتعمقة.

---

(C.E. Vaughan. *The Message of Rousseau to the Present Time*. quoted in *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*. Manchester, University Press Vol. 1. 1929 pp. XXII — XXIII).

(1) ث. ي. فوجان الكتابات السياسية لجان جاك روسو المجلد الأول، ص 5. ويقتبسها أيضاً أ. كاسيرا في كتابه مسألة جان جاك روسو ص: 10

(C.E. Vaughan *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau* Vol I. p.5. Quoted in E. Cairner, *The Question of Jean Jacques Rousseau* P. 10.

(2) منهم - جون - و. شاهان روسو: أهو كلي أم تمحوري؟ مطبوعات جامعة كولومبيا نيويورك 1956 .

John W. Chapman, *Rousseau: Totalitarian or Liberal?* Columbia University Press N.Y. 1965.

## الفصل الثاني

### مصادر سوء الفهم

نادراً ما يكون التعبير عن أفكار جديدة مبتكرة بلغة تقليدية قديمة أمراً سهلاً. لذلك تبين أن العقد الاجتماعي مضلل معاً فيما يتعلق بمعتقد الحقوق الطبيعية وفيما يتعلق بمعتقد الإرادة العامة. ولا تنحصر مسؤولية شيوع سوء الفهم هذا بابتكارية روسو للأفكار وحدها. هنالك ولا شك أسباب عديدة لذلك. «وتورط تطور نظرية الإرادة العامة في كتاب العقد الاجتماعي في تعارضات. وكان السبب في ذلك، ولو جزئياً، غموض أفكار روسو وضبابيتها؛ وجزئياً أيضاً، أن روسو كان يميل ميل الخطيب إلى لغة التعارضات»<sup>(1)</sup>.

ومع أن تحليل جميع هذه الأسباب هو أمر خارج عن نطاق هذا البحث، يبقى لزاماً علينا أن نحاول رؤية هذه المعتقدات من الزاوية التي اختارها روسو نفسه، وإن نبحت عناصرها الجوهرية باذلين جهدنا في الدرجة الأولى سعياً وراء تفهمها لا تفتيشاً عن شوائبها.

#### التواصل اللغوي

مبتدئين بصعوبة التواصل، علينا أن نلاحظ باهتمام التأفف الذي أطلقه روسو أكثر من مرة من فقر اللغة.

---

(1) جورج ساين، تاريخ النظرية السياسية، الطبعة الثالثة 1961 ص 588.

(G. Sobanc. A History of Political Theory, 3rd ed. 1961, p. 588).

وأيا القراء النبهاء، أرجوكم ان لا تستعجلوا باتهامي هنا بأنني اناقض نفسي. ان التعابير ذاتها تجعل هذا أمراً لا مفر منه. وخصوصاً عندما نلاحظ فقر لغتنا. انتظروا ثرواً<sup>(1)</sup>.

كما وانه ينبغي ان نهتم باعتراضاته المتكررة على الأسئلة الخاطئة، الموهبة الصيغة، والمشوشة.

«وإذاً، فحاصلُ حلول هذا التعاقد البدائي وصوت العدد الأكبر يلزم جميع الأصوات دائماً. هذه هي نتيجة التعاقد ذاته. وقد يسأل: كيف يمكن الانسان ان يكون حراً ومجبراً على ملامة قرارات ليست عزائمه؟ وكيف يكون المعارضون احراراً أو خاضعين لقوانين لم يوافقوا عليها؟».

«أجيب بان المسألة قد أميـء وضـمها بهذا الشكل. فالمواطن يوافق على جميع القوانين، حتى التي تسن على الرغم منه. وحتى التي تجاوزه إذا ما جسرؤ على انتهاكها...»<sup>(2)</sup>.

«ويلوح هذا مخالفاً للآراء العامة الشائعة. غير انني ينبغي ان اعطى وقتاً كافياً يسمح لي بعرض آرائي»<sup>(3)</sup>.

«فهل يستنتج من ذلك انعدام الارادة العامة أو فسادها؟ كلا...».

«ويصر كل واحد... انه لا يستطيع فصل مصلحته عن المصلحة العامة...، وإذا تخطلت هذا الخير الخاص، وجلته يريد الخير العام في سبيل مصلحته الخاصة ككل فرد آخر، حتى».

«وانه إذا ما باع صوته بنقد لم يُقن الارادة العامة في نفسه، بل إنما هو يتجنبها. ويقوم الخطف الذي يقترفه على تغيير حال السؤال وعلى الجواب بخصوص أمر غير الأمر الذي يسأل عنه. وذلك ان يقول بصوته: «انه من النافع لهذا الرجل أو الحزب أو ذلك

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (حاشية).

(Jean Jaque Rousseau, The Social Contract, BK. II Chap. 4 footnote).

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي. الكتاب الرابع. الفصل الثاني (التوكيد لنا).

(3) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

راجع تعليقات روسو على تناقضات:

J.J. Rousseau: The First and Second Discourses, ed. Roger D. Masters, St. Martin's press, N.Y. 1964, pp. 25 — 26.

الرجل أو الحزب ان يفوز هذا الرأي أو ذاك الرأي، بدلاً من ان يقول: «انه نافع للدولة»...<sup>(1)</sup>.

«وسال: كيف ان الافراد الذين ليس لهم حق التصرف بحياتهم الخاصة يمكنهم ان ينقلوا إلى السيد هذا الحق الذي لا يملكونه؟ يظهر لي ان صعوبة الجواب على هذه المسألة تكمن في كون هذه المسألة بالذات قد أميـه وضعها»<sup>(2)</sup>.

ومن زاوية هذه النظرة، نرى على الفور انه لا ينبغي ان نسأل لا عمن يحق له وضع القوانين... ولا من كون الأمير فوق القوانين...

«ولا من كون القاتون غير عادل... ولا من كيفية كون الانسان حراً وخاضعاً للقوانين معاً...»<sup>(3)</sup>.

بعض الاسئلة لا يصح ان تسأل في إطار نظام سياسي معين. هذا أمر ينبغي ان نقره. ولا يحرم نظام روسو من هذا الحق. غير انني لا أرغب في دفع هذه الفكرة أبعد مما يجب. قصدت بالإشارة إليها ان أضع تأقفات روسو في سياقها المسوغ. وتفسح هذه التأقفات مجالاً واسعاً لتفسيرات متعددة. هذا صحيح. تفسيري الشخصي لها يتجه نحو الاعتقاد بانه من غير العدل ان نواجه نظام روسو السياسي، أو مطلق نظام فكري أو سياسي آخر، بأسئلة أو بأفكار مستبقة - حتى ولو كانت هذه الأسئلة أو الأفكار تقليدية. شائعة. اننا نقدر، اذا شئنا، ان نتذكر مثل هذه الأسئلة التقليدية عندما نقيم الاقتراحات التي يتقدم بها منا المفكر الذي نقرأ. ولكننا لا نقدر، إذا أردنا ان نفهمه على حقيقته، ان ندع تلك الأسئلة التقليدية تشوّه توصياته واقتراحاته. بكلمة ثانية، اننا لا يجب لنا ان نفرضها عليه. اننا مدينون لمطلق مؤلف نقرأه بجدية واهتمام بان ننظر إلى الأمور، ولو وقتياً وتجريبياً، بالنظارتين اللتين يؤدّ هو أن يلبسنا ايها. وإذا صح هذا الرأي على الاطلاق فانه يصح ولا شك على روسو.

وللتدليل على صحته بوجه عام نقبس ما يلي من مفكر ذي شأن واحترام لا ينكران في حقل فلسفة التاريخ:

---

(1) جان جاك روسو، المقد الاجتماعي، الكتاب الرابع الفصل الأول (التوكيد لنا). فبدلاً من ان يتمحور السؤال، وكذلك الجواب، حول المصلحة العامة، يتمحور، بفضل الانحراف المذكور، حول المصلحة الخاصة.

(2) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الخامس (التوكيد لنا).

(3) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل السادس (التوكيد لنا).

«ولكن، ويدون أدنى شك يصح القول بأن رائكه وبالرغم من أنك تجده في أعماله، لا بد من أنك ستفقدته هنالك - ألهم إلا إذا حاولت أن تنغم بين عقلك وعقله»<sup>(1)</sup>.

وما يصح من هذا المقتبس على رائكة وقارئيه يصح أيضاً على روسو وقارئيه. على كل حال، ما نقصد أن نوصي به لقارئ روسو هو شيء قريب جداً من جوهر الفكرة في هذه المقطوعة المختارة من كتاب الأستاذ بيتر جيل. ونعرف تماماً أن القارئ بوسعه إما أن يتقبل هذه التوصية وإما أن يرفضها - إذ ذلك من شأنه. ولكننا من جهتنا نبتدىء بتطبيقها - هذا مع العلم بأننا آجلاً. أم عاجلاً في رحلتنا الاستطلاعية هذه سنحيد عن الخط الذي تنصحن باتباعه.

### التواصل الفكري

وعندما نواجه الصعوبة لا على صعيد اللغة والتواصل عبر الرموز فحسب بل وعلى صعيد التواصل الفكري أو الروحي، كذلك، نضطر إلى الاهتمام بما يكمن وراء رفض روسو للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. وعلى الخصوص هل يعني رفض روسو لهذه النظرية رفضاً للحقوق بمطلق شكل أو معنى أو تفسير؟ وسيقودنا بحثنا تفتيشاً عن جواب لهذا السؤال إلى تحليل نقدي لنظريته في سيادة الإرادة العامة. وسنرى أن التعارض: «الإرادة العامة تجبر انساناً على أن يصبح حراً» هو جزء، ولو حساس جداً، من مشكلة أعم وأشمل.

### تهافت النقاد

بمعالجة هذه المصادر الأولية بيون علينا فهم الأفكار الروسوبية الأساسية وانسجامها. ويكون اقضاء هذه المصادر الأولية لسوء الفهم المسيطر على تفسيرات آراء روسو السياسية، وتصويب الأخطاء الكلاسيكية التقليدية المنطوية عليها هذه التفسيرات، شطراً فحسب لمشكلتنا العامة.

### نظرة إلى المستقبل

ومع هذا، فإن عملاً كهذا ضروري جداً ولا مهرب منه بصفته خطوة أولية على الطريق الموصل إلى المهمة الإيجابية لهذا البحث: ما هي العناصر الباقية من أفكار روسو؟ ما هو مقدراً صحتها وسلامتها؟ وكم هي واقعية؟ وكيف تساعدنا على معالجة مشاكلنا الحياتية الحاضرة؟.

(1) بيتر جيل، مناقشات المؤرخين، لندن ب. ت. باتسفورد ليمتد، 1955، ص 3.

Pieter Geyl. *Debates With Historians*, London, B.T. Batsford Ltd. 1955, p.3.

وبالرغم من أن هذا القسم هو الأهم ، فإننا مستعرض إلى صيغة أجوبته أو ما يشبه الأجوبة بشيء من السرعة المفترضة في معرض الاقتضاب والتلميح أكثر من التصريح . ولنا في ذلك أكثر من مبرر . ألا يلاحظ القارئ الفطن أن أجوبة مفصلة متسلسلة في إطار عام للمقاييس والمفاهيم يصح أن يُعتمد فلسفة حياة تتطلب أكثر من كتاب ؟ .

# الفصل الثالث

## مشكلة رُوسو وأبعادها

قيد يفهمونها ان نلاحظ ان هذه المشكلة الروسية ذات ابعاد ثلاثة . يضع البعدان الثاني والثالث منها روسو في المجرى التاريخي للفكر السياسي الذي تدور رحاه حول التعاقد الاجتماعي . محور هذا التفكير هو السؤال: كيف يمكننا ان نحدد قوى الدولة وسلطتهم بشكل يحفظ للأفراد الأعضاء فيها حقوقهم الطبيعية؟ على الأقل يضع روسو هذا السؤال أمام عينيه، وبذلك يبقى ملازماً للتفكير التعاقدي التقليدي في تاريخ النظرية السياسية - مع العلم ان أجوبة روسو لهذه الاسئلة، ومن زاوية هذين البعدين: - مدى سلطة الدولة، والحقوق الطبيعية للفرد، تقطع كل صلة بذلك التقليد وتنزع الفكر السياسي نخعاً عنيفاً وقوياً.

### البعد الأول لمشكلة روسو

وكذلك البعد الأول لمشكلته . انه يدخل على الفكر السياسي تقليداً، إذا صح، يقلب التقليد القديم رأساً على عقب . وهكذا يضع روسو نفسه صيغة هذا البعد من المشكلة :

وسأحاول في هذا البحث ان أمزج دائماً وأبداً بين ما يبيحه الحق وما تأمر به المصلحة<sup>(1)</sup>.

«وذلك بشكل يصبح مستحيلاً معه الفصل بين العدل والمنفعة»<sup>(2)</sup>.

---

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، للدخل.



وعليها ان نتذكر ان وعد روسو هذا هو وعد بالربط بين مقولتين طالما تضاربتا: المنفعة والعدالة: انه لممكن طبعاً ان يتصرف بعض الناس الكاملين، وتحت ظروف مثالية كاملة أيضاً، بطريقة تضمن تحقيق هاتين القيمتين. ولكن، يجب ان لا ننسى ان هذا التحقيق كان ولم يزل تاريخياً، وربما سيبقى، الشواذ أكثر منه القاعدة.

يطمح روسو في جعل الشواذ لا قاعدة أدبية عامة للتصرف الانساني فحسب، بل أيضاً قانوناً طبيعياً: - أي قانوناً ينطبق وينطبق دائماً وأبداً بحكم طبيعة الانسان ويفضل التنظيم الاجتماعي معاً.

«غايته هي التفتيش عما إذا كانت هنالك مطلق قاعدة يقينية ومشروعة في النظام المدني؛ دارساً الناس على ما هم عليه بطبيعتهم والقوانين كما يمكن ان تكون»<sup>(1)</sup>.

يتطلب هذا، ولا شك، ترويضاً جدياً جداً للمشاعر الانسانية وتوجيهاً مفضياً لرغبات الانسان الدافعة به للعمل. كما وانه يتطلب تنظيمياً كاملاً ومثالياً للمجتمع. ولم يكن الحلم بتحقيق مثل هذا المجتمع، كما سنرى، مثالياً إلى حد يمنع روسو من محاولة تحقيقه عبر مقترحات وآراء، ان لم تكن مبتكرة تماماً، هي ولا شك غريبة غير مألوفة. وعلى كل حال تستحق الدراسة المتعمقة.

### البعد الثاني لمشكلة روسو

يحمل هذا البعد الثاني للمشكلة روسو إلى ما قبل بداية المجتمع المدني. وهكذا فيختلف هذا البعد بذلك عن البعد الأول للمشكلة - البعد الذي ينشأ في نطاق المجتمع المدني ويحدد حله في هذا النطاق بالذات.

وإذا أظهر البعد الأول من المشكلة إلى أي مدى يقدر روسو ان يخلق في أجواء المثالية، والطموح، فهذا البعد الثاني من المشكلة يبين إلى أي حد يقدر روسو ان يفرس جذور فكره عميقاً في أرض الواقعية.

يجبر هذا البعد الثاني روسو على دراسة حالة الانسان في الحالة الطبيعية. يعجز الانسان الفرد في هذه الحالة الطبيعية عن تحمل أعباء حياته:

«وإن تلك الحالة البدائية لا يمكن ان تدوم. والجنس البشري، لذلك، عليه اما ان يهلك واما ان يغير نمط حياته»<sup>(2)</sup>.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، للدخل.

(2) -جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس.

ولهذا العجز أسباب :

«قد انتهى الناس في تلك الحالة الطبيعية، إلى وضع نشأت عنه عراقيل تسد على كل منهم منافذ السلامة والأمن بتغلبها على جميع مساعيهم ومحاولاته الرامية إلى بقائه والحفاظ على سلامته»<sup>(1)</sup>.

### الاختيار الحاسم

أمام الانسان الفرد في الحالة الطبيعية، إذن، اختيار حاسم: اما ان يقبل بالفناء واما ان يحاول اكتساب قوة كافية، بمساعدة أخيه الانسان، تمكنه من التغلب على العراقيل التي تقف في سبيل تحقيقهم سلامتهم وعيشهم الآمن. فتمثل البداية، إذن، ومن مرتقب هذا البعد للمشكلة، يؤكد روسو على الخاصية الوجودية والواقعية للوضع الانساني على عتبة المجتمع المدني.

أو ليس من التجني، والحالة هذه ان يذهب أحد أساطين الفكر في تاريخ النظرية السياسية إلى ان الحالة الطبيعية لدى روسو هي مجرد مخلوق وهمي<sup>(2)</sup> ؟.

كما وانه ليس من العدل بشيء ان توصف محاولة روسو تفسير دخول الانسان كفرد في وحدة اجتماعية وكأنها محاولة تعتبر هذا الاندماج الاجتماعي من جهة الانسان الطبيعي عملية اعتباطية فحسب. هذا ما زعمه ماركس وانجلز<sup>(3)</sup>. ونعسر هذا الزعم، في ضوء البحث الحالي، كل قيمة. انه مجرد اساءة تفسير.

ويذهب لينين، في جوابه الماركسي على السؤال: وماذا يجعل مؤسسات القوة (الجيش والبوليس) في الدولة ضرورية؟ مذهباً مناوئاً للمذهب سبنسر (H. Spencer) وميخايلوفسكي (Michailovsky) غير الثوري ومتقرباً كثيراً من مذهب روسو حيث يقول: ان الجواب اللاثوري «يحيط بالغموض الواقع الأهم والأسامي، يعني انشقاق المجتمع إلى طبقات متحاربة لا يمكن التوفيق بينها»<sup>(4)</sup>.

(1) المرجع ذاته.

(2) جورج سابين، تاريخ النظرية السياسية ص 588.

راجع أيضاً الفصل الثامن من هذا الجزء «تهم مردوفة».

(●) تراجع أيضاً «نكر روسو للحقوق الطبيعية التقليدية». - «هدم الحاجز بين الفرد والمجتمع» فيها بلي.

(3) ك. ماركس وف. انجلز - الايديولوجية الجبرمانية - نيويورك 1947، ص 75. K. marx and F. Engels, The German Ideology N.Y. 1947, p. 75.

(4) ف. أ. لينين، الدولة والثورة، بيكين، 1965، ص 11.

Lenin, V.I., The state and Revolution, Peking, 1965, p.11.

## مأساة الانسان المنعزل

وفي ذلك الوضع بالذات تتجلى مأساة الانسان الفرد المنعزل عن جميع الناس بأجل مظاهرها. انه لا عجز، وحيداً، من ان يبقى !.

مواجهاً هذه المشكلة الوجودية، من الطبيعي ان يختار الانسان الطبيعي، توجهه غريزة الحفاظ على الذات، ألا يفنى، حسب روسو. ويربط الانسان هنا بالانسان خوف كئيل منهم من الفناء المحتم منعزلين. فهم يخوفهم هذا متساوون. ومعاً يدمعون في التفتيش عن مخرج من الأزمة المأساة. وإذا كان الناس في تلك الحالة «لا يستطيعون إنتاج قوى جديدة»، فهم غير معدمين من وسائل البقاء. يبقى «التكتل والتأليف بين القوى الموجودة وتحريكها في خدمة غاية واحدة»، أحد أقرب المخارج:

«ولم يعد لديهم من أساليب الدفاع عن النفس والحفاظ على البقاء الا التأليف، بالتكتل، بين مجموعة القوى الموجودة سابقاً حتى تصبح، ويفضل تحريكها بدافع موحد وتسييرها متوافقة في اتجاه واحد، من القوة بمقدار يمكنهم من التغلب على مقاومة العراقيين»<sup>(1)</sup>.

فدخلوا فرقاء في التعاقد الاجتماعي. واصبحوا جسماً سياسياً واحداً. وولدت الارادة العامة: - ارادة هذا الجسم الواحد، والتي هي، وفي الوقت نفسه، ارادتهم جميعاً لانها تنشأ، كما تنشأ بالفعل، من مصلحتهم المشتركة بصفتهم اجزاء لا تتجزأ من هذا الجسم. وهكذا أصبح الانسان الفرد ذو الكيان المستقل القابل للانعزال الاجتماعي جزءاً من كل تربط بينهما وشائج قرين لا تفصم عراها. ان طبيعة الانسان قد تغيرت، وجوهره.

فللتعاقد الاجتماعي عند روسو فعل السحر. يستخدمه على ما يظهر، مقبراً من الفردية المتطرفة إلى الاجتماعية المتعنتة، وذلك بشطحة قلم. وان كنا سنبارك هذا الانتقال بالفكر السياسي من الفردية إلى الاجتماعية لأنه أقرب إلى وصف الواقع الانساني التاريخي والثقافي والاجتماعي، فستظل لنا إستلزمات فيما يتعلق بطريقة هذا الانتقال - سرعتها وسهولتها وشروطها، وفيما يتعلق بمعنى الاجتماعية.

### الجلود الواقعية للإرادة العامة

وهكذا نرى ان الارادة العامة تمد جذورها عميقاً في أرض المصلحة العامة لجميع

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتب الاول، الفصل السادس

ابناء المجتمع دون استثناء. لذلك أخطأ طولمان (J.L. Talmon) عندما تكلم عنها «حقيقة رياضية»<sup>(1)</sup> أو «فكرة أفلاطونية»<sup>(2)</sup> مع انه كان على حق، ولو جزئياً، عندما قال انها لها «وجود موضوعي»<sup>(3)</sup>.

وفي نهاية المطاف تكون الارادة العامة في رأي روسو شيئاً يشبه الحقيقة الحسابية أو المثال الأفلاطوني. انها تتمتع بوجود موضوعي خاص بها يقطع النظر عما اذا كان متصوراً أم لا. على انها ينبغي أن يكتشفها العقل الانساني. وعندما يتم ذلك لا يقدر العقل ان يرفض قبولها رفضاً مخلصاً. وبهذه الطريقة تكون الارادة العامة معاً خارجتنا وداخلنا»<sup>(4)</sup>.

غير اننا أكثر اهتماماً الآن بدراسة مهماتها لا بتفاصيل طبيعتها.

### مهمات الارادة العامة

واحدى مهماتها الاساسية هي ان تحفظ وحدة الجسم السياسي. وهذا يعني حفاظها على الأسس التي تقوم هي عليها - أي المصالح المشتركة لجميع ابناء الدولة بدون استثناء.

وفضلاً عن ذلك، عليها ان تقوّي هذه الوحدة وان تشدّ أزرها.

وفوق هذا، تقع عليها مسؤولية تهيئة الانحاء للقوى الموحدة في المجتمع:

«فعلهم ان يحرّكوا قواهم في اتجاه واحد بفضل تحريكها بواسطة دافع مسبب واحد ويفضل التأليف المنسق بينها»<sup>(5)</sup>.

وهكذا يصبح واضحاً أنه، حسب روسو، تتطلب المشكلة الواقعية حلاً واقعياً. وان كان التعاقد الاجتماعي قد فعل فعل السحر مغيراً طبيعة الانسان، فهو لم يحلّ بذلك جميع مشاكله. بالعكس لقد انتقل به إلى صعيد أعلى كثرت مشاكله وتطلبت، مع ما تطلبت، تنسيق الجهود وتحريكها متساندة نحو غاية عليا وهدف موحد.

### مطلقة الارادة العامة

لندفع هذه الحجة إلى أقصى مراميها وأبعد استنتاجاتها.

(1) «Mathematical Truth.»

(2) «Platonic Idea.»

(3) «objective Truth.»

(4) ج. ل. تولمان - مصادر الديمقراطية التوتاليتارية - لندن 1955 ، ص 41.

(J.L. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy. London, 1955 p. 41).

(5) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس.

الانسجام المنطقي والتوكيد الواقعي يتساندان هنا، على يدَيِ روسو، فيتهيان في مفهوم مطلق للارادة العامة:

ومن ثم فإنه مما يخالف طبيعة الجسم السياسي ان يلزم السيد صاحب السلطان نفسه بقانون لا يستطيع نقضه. ولما كان هذا السيد لا يستطيع ان ينظر إلى نفسه إلا بصفة واحدة فحسب، لذلك، فهو في وضع الفرد المتعاقد مع نفسه. وبهذا يصبح واضحاً أنه لا يوجد، ولا يمكن أن يكون، هنالك مطلق قانون أساسي ملزم للهيئة الشعبية (الجسم السياسي). حتى العقد الاجتماعي ذاته لا يمكنه ان يكون هكذا ملزماً<sup>(1)</sup>.

وهكذا يكون الجسم السياسي ككل، كالفرد المواطن، صاحب حق نظري وعلمي معاً في الحرية!

وعلينا ان نتذكر أنه بمناسبة واحدة فقط، أي حينما يُعْتَبَرُ صاحب السلطان بالنسبة لنفسه، يكون صاحب السيادة هذا مطلقاً<sup>(2)</sup>. أما حينما يعتبر بالنسبة للأفراد الأعضاء في الجسم السياسي، فنندها يصبح هذا السيد أو بالأحرى تصبح إرادته، الارادة العامة، غير مطلقة. بالأحرى إنما ترعاها، وتقتد، قيم أعلى وظروف أهم: جوهرية وواقعية ووجودية.

---

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السابع.

(2) بلغة مغايرة:

ان علاقة صاحب السيادة والسلطان بنفسه هي علاقة مطلقة، أما علاقة صاحب السلطان والسيادة بالمواطنين فهي علاقة غير مطلقة.

وبناء عليه ندعي أنه، حسب روسو، للارادة العامة بعدان: المطلق، وهو العلاقة بين السيد والسيد نفسه، وغير المطلق، وهو العلاقة بين السيد والمواطنين. وهذا مع الإشارة إلى أن «المطلق» - أي الذي لا تحده حدود على الاطلاق هو مفهوم يساء استعماله هنا، كما في كثير من الأحيان والظروف - وربما كلها!

## الفصل الرابع

### اقتناع أسامي جوهري

وحق حين يلعب السيد صاحب السلطان (أي الهيئة السياسية الشعبية) دور المطلق، لا يكون موضوع خشية أو خوف. هذا اقتناع أسامي لدى روسو في كتابه العقد الاجتماعي. وعلى أساس هذا الاقتناع يصبح بإمكان المواطن أن يتكل كلياً على الحكم العقلي للسيد صاحب السلطان<sup>(1)</sup> وأن يركن إلى تصرفاته المسؤولة.

بإمكان المواطن، حسب روسو، أن يشك مثلاً بإمكانات المواطنين الآخرين أو بكافأاتهم - منفردين أو مجتمعين فرقاً وأحزاباً - طالما لا تشتمل هذه الأحزاب أو الفرق على المجتمع كله. وبإمكان المواطن أيضاً أن يشك بطبيعته هو نفسه مصدراً من مصادر الاغراءات، وبالتالي، منبعاً للتصرفات الاجتماعية غير المسؤولة. أما الكل، السيد، الجسم السياسي، أو إذا فضلت الهيئة السياسية، فلا يحق للمواطن أن يشك به (أو بها).

لماذا؟

السيد جسم أدبي

إن السيد، في الدرجة الأولى، هو جسم أدبي<sup>(2)</sup>.

---

(1) أي مجموع الراشدين من أبناء المجتمع، المجتمع الذي يكون كل مواطن فيه جزءاً لا يمكن أن ينفصل عنه.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس.

«السيد بفضل ما هو عليه في الواقع فحسب، هو دائماً ما يجب ان يكون»<sup>(1)</sup>.  
 بكلمة ثانية، ان السيد بما قد كان عليه فقط، هو ما يجب ان يكون عليه دائماً.  
 يستتبع ذلك ان ما يقرره الكل، أي السيد، هو ذاته ما يجب ان يُقرَّر. يندمج هنا  
 «الواقع» مع «اللازم الواجب» في هوية واحدة.  
 «وإذا ما تشاور الشعب الخبير بما فيه الكفاية ولم يكن بين المواطنين أي اتصال، فان  
 العدد الكبير، للاختلافات الصغيرة يسفر عن الارادة العامة دائماً، ويكون القرار صالحاً  
 أبداً»<sup>(2)</sup>.  
 «يريد الشعب من جهته دائماً وأبداً ما هو صالح.. والارادة العامة هي صائبة دائماً  
 وأبداً»<sup>(3)</sup>.  
 اما السبب الذي يدعم هذا الرأي فهو القانون الطبيعي الجديد.. القانون الرابط،  
 في نظام روسو السياسي، بين العدالة والنفع ربطاً لا حل له.  
 وبقطع النظر عن هذه الدعائم لهذه الآراء نرى في ضوء هذه الاقارارات ان الفكرة  
 التي يعرضها جورج ساين في المقتبس التالي تصف حقاً ما يدعيه روسو:  
 «ان إرادة المواطن، عندما تفهم على حقيقتها، تندمج هويتها مع الارادة العامة  
 للمجتمع، وتندمج هذه الارادة ذاتها ويدورها مع الأدبيات»<sup>(4)</sup>.  
 وفضلاً عن ذلك يرى روسو ان المواطنين يتحسنون في طبيعة الجسم السياسي  
 الأدبية نوعاً من الطمأنينة على مصالحهم وضمانة على ان هذه المصالح في مأمن من  
 عاديّات الزمن والباطل.  
**لا تتضارب مصالح السيد ومصالح المواطنين**  
 وفي الدرجة الثانية يتكون السيد، حسب روسو، بطريقة تجعل التضارب بين  
 مصالحه ومصالح الناس اعضاءه أمراً غير معقول وغير طبيعي.

(1) المرجع ذاته، الفصل السابع.

(2) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الثالث. (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو، المقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

(4) جورج ساين، «التقليدان الديمقراطيان» المجلة الفلسفية مجلد 61 سنة 1952 ص 463.

«والواقع ان السيد، وبما انه لم يتكون ويكامله الا من الأفراد الذين يؤلف بينهم، فلا يكون لديه، ولا يمكن ان يكون لديه، مصلحة مخالفة لمصلحتهم... ومن المحال ان يريد الجسم السياسي أن يوقع الضرر بجميع أعضائه. وسنرى، فيما بعد، ان الجسم السياسي (أو الهيئة الشعبية) لا يستطيع الاضرار باحد على انفراد»<sup>(1)</sup>.

### نفي المسببات الخيرة بالمجتمع عن السيد

وفي الدرجة الثالثة، ليس هنالك أي سبب يدعو السيد إلى وضع أغلال ليست بذات فائدة للمجتمع في أيدي المواطنين. انه حتى لا يقدر ان يتمنى فعل ذلك. ذلك لأن هذا التمني، وبالتالي السبب، معارض معاً لقانون العقل وللقانون الطبيعي: «وغير ان السيد من ناحيته، لا يمكن ان يثقل الرعايا بأي عبء غير نافع للجماعة، حتى انه لا يستطيع ان يريد ذلك، وذلك لأن من مقتضيات ناموس العقل وناموس الطبيعة أيضاً ألا يحدث شيء بلا سبب»<sup>(2)</sup>.

وهكذا يعتبر السيد، ان لم يكن الهيئة التي تؤمن ائتماناً كاملاً تماماً، الجسم الذي يستأهل ان يؤمن على مصالحنا الحيوية أكثر من أي شخص آخر لدينا. لدعم هذا الاعتقاد ثلاثة أنواع من الأسباب: الأول، يتضمنه تركيب السيد الطبيعي أي بشكل لا تتضارب مصالحه مع مصالح المواطنين. والثاني، كون هذا السيد جسماً سياسياً أدبياً أو هيئة أخلاقية. والثالث، يتجلى في منع روسو عن السيد الأسباب الداعية<sup>(3)</sup> إلى استغلاله للشعب.

### عقلانية روسو

يبرز لنا هذا السبب الأخير مشهداً تتمثل فيه «عقلانية» روسو تمثلاً واضحاً. المعروف عن روسو إجمالاً هو انتصاره للعاطفة ضد العقل<sup>(4)</sup>. غير ان هذا الأمر الشائع عنه، والصحيح أيضاً فيما يختص بنقاط معينة، ينبغي ان لا يعمينا عن تلمس بعض الخيوط في نسج النظام الروسي السياسي - الخيوط التي يصبغها العقل بألوانه الزاهية القرية من المثالية. ومن جملة هذه الخيوط استناد روسو إلى المبدأ العقلاني: «من مقتضيات ناموس العقل وناموس الطبيعة ان لا يحدث شيء بلا سبب».

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السابع.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(3) جورج ساين، تاريخ النظرية السياسية. ص 575 وما بعدها.

(George Sabine, A History of Political Theory P.P. 575 f.f.).



ولم ينفرد هذا المثل بإفشاء سر العقلانية الروسية. ولكننا نكتفي به. وظننا هو ان نسيج روسو السياسي في العقد الاجتماعي يقدم نمطاً عقلياً خاصاً. ولكن بحث هذه القضية لا يدخل في نطاق هذا البحث.

# الفصل الخامس

## الإرادة العامة والإكراه

الامتثال الطوعي عما سبق هو ان السيد وحده يؤمن على حق المبادرة باستعمال الاكراه وحق ممارسة العنف.

### الأكراه حقيقي

وليس العنف الذي نعي مجرد وهم : انه يقوم بمهمة ذات فعاليات اجتماعية واقعية وتأثير حيائي قوي :

«يشتمل الميثاق الاجتماعي ضمناً، اذن، لكي لا يكون صينة فارغة، على تعهد يمكنه وحده ان يمنح التعهدات الأخرى قوة وفعل تطبيق. من باب الخضوع للإرادة العامة يكره عليه من قبل الهيئة السياسية بأسرها. وأقل ما يعنيه هذا التعهد هو الزام المتروك بان يكون حراً. لأن هذا الشرط إذ يعطي كل مواطن للوطن يضمته ضد كل خضوع شخصي. وهذا الشرط ينطوي، كذلك، على مفتاح ادارة الآلة السياسية. وهو وحده، يجعل المجهود المدنية شرعية - هذه المجهود التي تكون، بدونه، متعلدة جائرة وعرضة لأبشع المساوىء»<sup>(1)</sup>.

وتدعم فكرة هذا الاقتبس فكرة الاقتبس التالي:

«يوافق المواطن على جميع القوانين، حتى التي تسن على الرغم منه، وحتى التي

---

(1) جاك جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الاول، الفصل السابع.

تجأزيه اذا ما جرؤ على انتهاك حرمتها»<sup>(1)</sup>.

وهكذا يظهر ان الاكراه ومماسته، حسب روسو، ليسا امرين واقعيين ضروريين. فحسب. انهما أيضاً من المتطلبات الجوهرية للتنظيم السياسي. فقد اخطأ اذن جورج ساين عندما قال:

«ان ما يعتبر اكراهاً، هو كذلك ظاهرياً فحسب. وهذا ضرب من أسوأ ضروب التعارض»<sup>(2)</sup>.

«... وتعارض آخر مهم ومنرفز معاً هو تعارض «الحرية»... هو (أي روسو) قد حاول جاهداً ان يبرهن لا أقل من ان الاكراه الحقيقي لا يحصل مطلقاً في المجتمع وان ما يظن اكراهاً ان هو الا ظاهرياً كذلك - تعارض، هو الآخر، من أسوأ أنواع التعارضات».

«ويكلمات مغايرة، ليس الاكراه اكراهاً حقيقياً لأنه عندما يريد الانسان الفرد شيئاً يختلف عما يقدمه له النظام الاجتماعي، انما هو بذلك تابع لاهوائه فلا يعرف لا مصلحته الخاصة ولا رغباته الحقيقية»<sup>(3)</sup>.

### الأكراه والقانون الطبيعي

وتُساند استنتاجنا حجة ثانية يتبناها روسو في معرض بحثه للقانون الطبيعي. ما لم تدعم القانون الطبيعي قوة اكراهية فعالة يظل مبدأ غير ذي فوائد تطبيقية مضمونة. بل قد تتردى الحالة أكثر من ذلك. يحدث ذلك عندما تستغل القانون الطبيعي هذا، معزولاً عن القوة الرادعة، فئة من المواطنين المنحرفين.

«وما هو حسن وخير وملائم للنظام هو هكذا بطبيعة الأمور وبالاتقلال عن العهد البشرية. وكل عدل يأتي من الله. فالله وحده هو مصدره. وإذا عرفنا كيف نتلقاه من هذا المقام الأعلى لما احتجنا لا إلى حكومة ولا إلى قوانين. ولا ريب في وجود عدل عام صادر عن العقل وحده. غير انه يجب ان يكون هذا العدل متبادلاً بيننا ليكون مقبولاً عندنا. ولو نظرنا إلى الأمور من الناحية الانسانية لرأينا ان قوانين العدل هي غير ذات فعالية عملية بين الناس لعدم وجود مؤيدات طبيعية لها. فهي لذلك، واذا ما راعاها، كما يراعها في

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الثاني.

(2) جورج ساين، تاريخ النظرية السياسية، ص 590-591.

(3) جورج ساين تاريخ النظرية السياسية. الطبعة الثالثة. نيويورك 1961. ص 590-591.

(George Sabine. A History of Political Theory. 3rd Ed. Holt, Rinehart and Winston, N.Y. 1961 p.p. 590—591).

الواقع، العادلون المخلصون تجاه جميع الناس من غير ان يراعيها احد اتجاههم، تتخذ مصالح الحبشاء وتهدم أعمال العادلين المخلصين هؤلاء. فيجب إذن ان توجد قوانين وعهود تربط بين الحقوق والواجبات وتشد العدل إلى غايته<sup>(1)</sup>.

وهكذا نرى ان روسو يجاري هويس في هذه النقطة. ما لم يجعل القانون الطبيعي جزءاً من القانون الوضعي يظل مطلباً هوائياً غير ذي جذور واقعية ثابتة يخدم الاشرار ويضر بالابرار.

«ويرى بوضوح كذلك ان الفريقين المتعاقدين فيما بينها (على مثال التعاقد الذي نادى به توماس هويس) تابعان لقانون الطبيعة. فليس هنالك من ضمان لتعهداتها المتبادلة. وهذا يخالف الحال المدنية من جميع الوجوه»<sup>(2)</sup>.

### حصر حق ممارسة الإكراه

بيد ان القوة اداة قد يساء استخدامها كما قد يحسن. ومن واجبات الفكر السياسي اتخاذ الاحتياطات المناسبة لمنع سوء استخدام القوة المكروهة أو على الأقل لتخفيف حدته ومدى تأثيره على أبناء المجتمع بعضهم مع بعض وبين المحكومين وحكامهم.

عملاً بهذا المبدأ تكثر الاحتياطات التي يقترحها روسو. منها حصر حق التصرف بالاكراه.

فينبغي ان تذكر دائماً لا ان قوة الاكراه هي محدد واضح للنظام السياسي الروسي فحسب، بل أيضاً ان السيد وحده<sup>(3)</sup>، (أو الهيئة الشعبية في اجتماعها الدائم المنعقد شرعاً)، هو صاحب الحق والمسؤول الوحيد عن توجيه ممارستها. وممارسته لها ينبغي ان تكون دائماً، ما عدا حالة وحيدة، بالتكليف لا بالاصاله<sup>(4)</sup>. ان للسيد حق تكليف الامر بممارستها الفعلية. وليس له الحق، ما عدا مرة وحيدة تفرضها الظروف القاهرة، بهذه الممارسة الفعلية. انها صيغة، من صيغ تعددت، لمبدأ «فصل السلطات».

---

(1) جان جاك، روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس. (التوكيد لنا).

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل السادس عشر. (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السابع والفصل الثامن عشر. والكتاب الأول الفصل السابع.

(4) المرجع ذاته، الكتاب الثالث، الفصل الأول، والفصل السادس عشر. راجع أيضاً ضوابط الارادة العامة مقطع «فصل السلطات» في هذا البحث.

«الارادة العامة وحدها تقدر ان تلزم الافراد»<sup>(1)</sup>.  
«اذ ان قوة الدولة وحدها تقدر ان تؤمن الحرية لابنائها»<sup>(2)</sup>.  
«وذلك منعاً للاتكال الشخصي»<sup>(3)</sup>.

### بَيْنَ رُوسُو وَهُوبِس

وهكذا فاننا نرى، ثانية، روسو، مشرباً بروح الواقعية، يصر على كون قوة الاكراه الحقيقية من الشروط الضرورية لتسيير اداة الحكم. ويشير هنا اتفاق روسو وهوبس فيما يتعلق بعقم القانون الطبيعي العملي طالما لا تدعمه القوة المادية إلى مدى تأثر الأول بالثاني في وضع الثيرة على القوة في تسيير التصرفات الانسانية تسييراً مضموناً مؤتمناً. وفي هذا يكمن جوهر واقعيته - على ما يتخلل هذه الواقعية من انغام مثالية عقلانية.

غير ان روسو، وخلافاً عن هوبس، ينيط هذه القوة بالهيئة السياسية أو السيد لا بالامير ليعيد الحالة الاجتماعية عن الجالة الطبيعية من جهة وعن الحكم التعسفي من جهة ثانية.

أما كيف يتم له ذلك فسينجلي عما نبحث عن كتب - وخصوصاً فيما يتعلق بضوابط السلطة السيدة.

---

(1) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل السابع.

(2) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الثاني عشر.

(3) المرجع ذاته، الكتاب الأول، الفصل السابع.

# الفصل السادس

## الضوابط المقيدة لسُلطان الإرادة العامة

ولم يكنف روسو بحصر القوة الاكراهية تدبيراً للحد من تعسفيتها. حتى عندما تمارس الإرادة العامة وحدها هذه القوة وبالتكليف فقط - عدا حالة واحدة فقط<sup>(1)</sup>، يحاول روسو، ان يمنع حصول سوء استعمالها، واستطراداً ان يحد من نتائج سوء استعمالها، بمقتراحات ومبادئ تتعلق بكيفية هذه الممارسة وبمصدرها وبطبيعة الجسم الممارس لها.

ولكن، وقبل التعرض لهذه الضوابط، ينبغي ان ننتبه إلى نقطة هامة في النظام الروسي.

### نقطة التقاء

تلتقي عند هذه النقطة المحرجة بالذات عدة اتجاهات لفكر روسو، وبحصل هذا لأكثر من سبب: - أولاً، المشكلة التي يحاول روسو ان يحلها، وثانياً، طبيعة الانسان والتنظيم السيامي. فبجدرنا ان نكون جد حذرين ونحن نمشي على هذه الأرض الملساء كثيرة المزالق. ان ادنى قلة اهتمام قد تقود هنا إلى ارتكاب هذا الضرب أو ذاك من ضروب سوء الفهم. فعلياً لذلك، ان ننتبه للأمور التالية:

أولاً، ان الإرادة العامة التي هي مطلقة من جهة هي أيضاً محدودة مقيدة من جهات أخرى.

<sup>(1)</sup> جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل السابع عشر.

ثانياً، ان القوة الاكراهية التي تمارسها الارادة العامة هي معاً حقيقية ومشروعة.

ثالثاً، ان الانسان الفرد العضو في المجتمع تتجاذبه على الغالب قوتان متضاربتان، ويدوم هذا التجاذب حتى يتوصل الانسان هذا إلى مرحلة النضوج التام. وهاتان القوتان هما: مصلحته الشخصية الخاصة التي تنشأ عن وجوده الطبيعي المستقل، ومصلحته الناشئة عن كونه جزءاً لا يتجزأ من هيئة اجتماعية أكبر.

رابعاً، انه عندما تسيطر المصلحة الأولى على اعتبارات الانسان وتصرفاته على حساب المصلحة الثانية، يخسر الانسان حريته - بمعنى أنه يخفق في القيام بمهامه الاجتماعية بأمانة وإخلاص، ويتلصق بالتالي، بالقيام بتعهداته التي تقرّر حرّيته المدنية.

وخامساً، انه عندما يحصل ذلك للإنسان الفرد تصبح الارادة العامة مخولة حق تصويب خطئه. وذلك بفضل أسباب متعددة، منها وأهمها، ان الانسان هذا وبمحض اختياره قد دخل فريقاً في التعاقد الاجتماعي. ويدخوله الطوعي هذا، ولو جزئياً، قد منح الارادة العامة تلك السلطة. وعملية التصويب هذه، حسب روسو، هي عملية تحرير للإنسان الضال. وهكذا فالارادة العامة نجبر مثل هذا الانسان ان يكون حراً.

هذا أقل ما يمكن ان يقال دفاعاً عن مفهومية هذه الفكرة التي ساد الاعتقاد بأنها نوع من التعارض المزعج. فاذا صح تفسيرنا هذا، ونؤمن نحن بصحته، بمعنى انه يتطابق مع ما يعبر عنه روسو في العقد الاجتماعي، اضمحلت فكرة التعارض تلك. ويحل محلها مبدأ لا يدعي فحسب انه منسجم متوافق الاجزاء بل أيضاً انه مبدأ ضروري وواقعي يتطلبه التنظيم السياسي شرطاً ضرورياً لتحقيق مغامره.

ونأمل ان تزيد ابحاثنا التالية في وضوح هذه الفكرة المتعددة الأبعاد والظلال.

### الارادة العامة: مطلقة ومقيّدة

وقد يفيدنا ان نتذكر هنا نقطة سبق لنا واشرنا إليها. ويفيدنا أكثر ان ندفع تلك الإشارة خطوة أبعد.

الارادة العامة، في نظام روسو السياسي، ومع كونها من جهة مطلقة (أي عندما تعتبر ارادة السيد بالنسبة للسيد ذاته) فهي أيضاً محددة مقيدة من جهة ثانية (أي عندما تعتبر ارادة السيد بالنسبة لا للسيد ذاته بل للاعضاء الأفراد الذين يكونون الهيئة السياسية التي هي السيد). قد توضع الفكرة المزدوجة هذه بصيغة مغايرة. انه ليس بتعارض ولا بتناقض في إطار النظام السياسي الذي يبينه كتاب العقد الاجتماعي، ان يقال، كما يقول

روسو بالفعل، ان الارادة العامة هي معاً وفي الوقت نفسه مطلقة ولا تقدر ان تتعدى بعض الحدود.

ومن ثم نرى ان السلطة السيدة المطلقة المقدسة والمبرمة، كما هي بالفعل، لا تتجاوز ولا يمكنها ان تتجاوز، حدود المهود العامة<sup>(1)</sup>.

وقد مرت معنا الاشارة إلى مطلقة الارادة العامة وإلى مبرراتها. يهنا الآن بحث قيودها الضابطة.

### القيود الضوابط

#### المناسب العام والمصلحة العامة

ولكن دعنا من الاعتبارات السياسية. لنعد إلى الحق، مقيمين المبادئ على هذه النقطة المهمة. فقد قلنا ان الحق الذي يجعله الميثاق الاجتماعي للسيد على الرعايا لا يتجاوز النفع العام مطلقاً<sup>(2)</sup>.

ولذلك، لا يلزم الرعايا بتقديم حساب إلى السيد عن آرائهم الا بالمقدار الذي يهم به المجتمع.

وقد رأينا ان الحق الذي يمنحه التعاقد الاجتماعي للسيد على رعاياه لا يمكنه ان يتجاوز حدود المصلحة العامة<sup>(3)</sup>.

غير ان السيد، من ناحيته، لا يمكنه ان يقلل كامل الرعية بأية قيود غير نافعة للمجموعة حتى انه لا يستطيع ان يبقي ذلك<sup>(4)</sup>.

تكفي هذه المقتبسات، على ما نعتقد، للتدليل على ان الارادة العامة، حسب روسو، وعندما تعالج قضايا الرعية، لا تكون مطلقة لا تحددها حدود. بل العكس هو الصواب. انها في هذه المعالجة تخضع لاعتبارات جوهرية. من هذه الاعتبارات النفع العام والمناسب لمصلحة الجسم السياسي العامة.

#### السيد هو جسم أدبي

ومجموعة أخرى من تلك الاعتبارات المحددة لسلطة الارادة العامة، هي تلك التي

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الثامن.

(3) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الثامن.

(4) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.



تنشأ، كما رأينا، من طبيعة السيد نفسه - وعلى وجه التخصيص، من كونه جسماً أدبياً تندمج (1) مصالحة بمصالح الرعايا الذين يؤلفونه بطريقة يتعلم معها التصادم المعقول يبرز تلك المصالح.

### فصل السلطات

ومن دراسة طبيعة هذا السيد، كما يفهمها روسو، نتوصل إلى نوع ثالث من الاعتبارات المحددة لسلطة السيد. فهذا السيد، حسب روسو، هو الهيئة التشريعية الدائمة والوحيدة في الدولة. ولذلك فلا يحق لها، في النظام الروسي، أن تقوم بمهام الهيئة التنفيذية. فبينما تعالج الهيئة الأولى الأمور من زاوية عامة ويقصد تحقيق غاية عامة، تنحصر مهمة الهيئة الثانية بتطبيق القوانين المسنونة، في إطار هذه الاعتبارات، على أمور خاصة وأشخاص معينين.

وهكذا فأننا نقرأ في العقد الاجتماعي صيغة خاصة لفكرة فصل السلطات:

«ومنى أقيمت السلطة الاشتراعية بشكل مرضي عنه يصبح الأمر الآخر الذي ينبغي أن يقام هو السلطة التنفيذية. وما أن هذه الأخيرة التي لا تعمل إلا أموراً خاصة ليست من جوهر الأولى، فإنها، بحكم طبيعتها، منفصلة عنها. وإذا كان من الممكن كون السيد بصفته سيداً (2)، صاحب السلطة التنفيذية أصبح من الممكن أيضاً، ولزماً لذلك، أن يحتل الحق والواقع اختلاطاً يشكل علينا معه التمييز بين ما هو قانون وما هو ليس بقانون. ونتيجة لذلك لا تلبث الهيئة السياسية المشوهة على هذا الوجه أن تصبح فريسة العنف الذي أقيمت لتمنع حدوثه» (3).

بكلمة مغايرة، يرى روسو أن عدم الفصل بين السلطين التشريعية والتنفيذية يقود حتماً إلى الحالة الطبيعية - حالة الاحتكام إلى القوة. فهذا التمييز، إذن، هو شرط من شروط نجاح الغاية التي من أجلها أنشئ الميثاق الاجتماعي. بمحزل عن هذا التمييز تهزم المحاولة ذاتها وغايتها.

ويتضح الآن لماذا قلنا سابقاً أن الإرادة العامة وحدها تمارس حق عملية الإكراه، ولكن بالتكليف. إنها تكلف بذلك الهيئة التنفيذية.

(1) يراجع الفصل الرابع، مقطع: «ولا تتضارب مصالح السيد ومصالح المواطنين».

(2) أي مشرعاً.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الأول، والفصل السادس عشر. (التوكيد لنا).

(●) راجع الفصل الخامس مقطع «حصر حق ممارسة الإكراه».

## المُهود العامة

وتعتبر بعض الخصائص الجوهرية للارادة العامة حدوداً تقيد ممارستها السلطة. من هذه الخصائص الجوهرية ما تقرأ في معرض بحث روسو في المهود العامة. أثر السؤال في العقد الاجتماعي: - «وما هو، إذن، وعلى وجه التخصص فعل السلطة السيدة؟ وهذا هو جواب روسو على ذلك السؤال: -

«وبما يكون عقد السيادة بحصر المعنى إذن؟».

«ليس هذا عهداً بين الأعلى والأدنى. هو عهد بين الجسم السياسي أو الهيئة السياسية من جهة وكل واحد من أعضائها من جهة ثانية».

«وهو عهد شرعي لأنه قائم على الميثاق الاجتماعي وهو عادل لأنه عمل يشترك به الجميع»<sup>(1)</sup>.

«وهو نافع لأنه لا غرض له إلا الخير العام وهو مستقر ممكن لأنه تضمنه القوة العامة والسلطة العليا».

«وما دام الرعايا لا يخضعون إلا لمهود من هذا النوع، فهم لا يخضعون إلا لأرادتهم الخاصة»<sup>(2)</sup>.

وواضح أن روسو أراد أن تكون هذه المهود من مقيدات الإرادة العامة في معرض ممارستها لسلطاتها.

«ومن ثم نرى أن السيادة... لا تتجاوز ولا يمكن أن تتجاوز حدود المهود العامة»<sup>(3)</sup>.

## محاولة التوفيق بين الحرية والالزام السياسيين

يمكننا أن نستنتج من المقتبس المدروس نقطة ثانية هامة. لقد تبين لنا أن روسو حاول أن يدل على ضرورة المطلب الداعي إلى وجوب وجود القوة الحقيقية بمعناها الموضوعي المادي من أجل ممارسة السلطة السيدة ممارسة فعالة من جهة الجسم السياسي. أما الآن فنرى أنه يحاول أن يوفق، بقدر ما تسمح الظروف بالتوفيق، بين ضرورة الاكراه وبين جوهرية الحرية. «وما دام الرعايا لا يخضعون إلا لمهود من هذا النوع فهم لا يخضعون إلا لأرادتهم الخاصة». انهم، إذن، أحرار.

(1) وبالتالي فيساوي بينهم جميعاً بصفتهم ينطبق عليهم بالتساوي.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع. (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو. المرجع ذاته.

## الضمان الجماعي

ومن هذه العهود العامة، وربما أبرزها وإهمها، نص خاص من نصوص ما أبغى تسميته بالضمان الجماعي عند روسو.

«ويزهه يتوحد هذا الجمع في جسم سياسي يصبح مستحيلاً ان تعتدي على فرد دون ان تعتدي على الجسم أكثر استحالة ان تعتدي على الجسم دون ان تثير إشمئزاز الأفراد الاعضاء تجاه هذا الاعتداء وبالتالي تنكرهم له. فالواجب والمصلحة، اذن، يفرضان بالتساوي ان يساعد أحد المتعاقدين الآخر عندما يساء إلى أيهما»<sup>(1)</sup>.

فهذا على ما يظهر هو نوع من الضمان الجماعي القائل بعدم تجزئة السلم الاجتماعي في الجسم السياسي ككل. من يعتدي على أحد المواطنين، حتى ولو كان أحد هؤلاء المواطنين، يُعتبر بفعله هذا معتدياً على الجميع - الأمر الذي يضع الجميع تجاه مسؤولية ضخمة، مسؤولية رد هذا الاعتداء. يقول المواطنون بصيغة ثانية: «الاعتداء على أحدنا هو اعتداء على جميعنا». يستتبع ذلك انه «من حقنا بل من واجبنا، ان نحازي المعتدي بما يستحقه».

وهذا هو بدوره تنفيذ لتخطيط في التنظيم الاجتماعي أحس بضرورته روسو عندما لاحظ أن القانون الطبيعي لا يتمتع بفعالية تضمن خضوع المواطنين له. فقال عندها «يجب ان توجد قوانين وجهود تربط بين الحقوق والواجبات وتشد العدل إلى غايته»<sup>(2)</sup>.

ويدعم هذا المخطط تنفيذاً لتلك الغاية مبدأ آخر هام في تصميم العقد الاجتماعي. ذلك هو التبادل، على أساس المساواة، بين الحقوق وبين الواجبات.

«ليست العهود التي تربطنا بالهيئة السياسية ملزمة لنا واجبة الا لأنها متبادلة بيننا. ونجعل هذه التعهدات، بطبيعتها قياماً بها عملاً لا يمكن ان نخدم الغير بتحقيقه دون ان نخدم نفوسنا كذلك»<sup>(3)</sup>.

ومن هذه الكوة ينظر المخطط للتنظيم الاجتماعي إلى صلاحية استخدام القوة أو إلى سلطة الاكراه بالدولة، وقد انيطت بالجسم السياسي ككل، بصفتها قياماً بمسؤوليات اجتماعية جلى يتوقف عليها لابقاء الجسم السياسي فحسب بل وامكانية الجمع المشدود الروابط بين العدالة والمنفعة.

(1) العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السابع.

(2) العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

(●) اراجع أيضاً مقطع «الاكراه والقانون الطبيعي» من الفصل الخامس من هذا الجزء من الكتاب.

(3) العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

ولنا في هذه المكتسبات، إذن، بيئة على ان روسو يحاول التوفيق لا بين الطاعة والحرية فحسب بل وبين الواقعية والمثالية كذلك.

### تفسير التناقض الروسي

نقدر الان إذن أن نفسر<sup>(1)</sup> بطريقة أوسع وأكثر وضوحاً معارضتنا للتفسير التقليدي المنطلق من صيغة روسو المتعارضة ظاهرياً للمبدأ: «الارادة العامة»<sup>(2)</sup> تقدر ان تجبر الانسان على ان يكون حراً.

للارادة العامة وحدها الحق الشرعي في ان تجبر الانسان الذي يحاول ان يتهرب من مسؤولياته الاجتماعية التي التزم بها عندما دخل، ويحضر ارادته، في عهود عامة، على الوفاء بتلك العهود وبالتالي على القيام بمسؤولياته المترتبة بمقتضى تلك العهود. والارادة العامة قادرة فعلاً على إلزام الانسان هذا بالقيام بتلك المسؤوليات. وبقيامه بتلك المسؤوليات، أو بالأحرى بوفائه بعهوده، تكمن جريمته.

وما دام الرعايا لا يخضعون إلا لمهود من هذا النوع، فهم لا يخضعون إلا لارادتهم الخاصة<sup>(3)</sup>.

أن يتمهد الانسان بشيء ولا يفي بوعدته هو ان يتنكر لحرية - التنكر الذي يخول تدخل الارادة العامة، بناء على التزامات سابقة، لانقاده من تدهوره ولانتشال حرية من الحضيض.

بكلمة أدق، يعتقد روسو ان وقوع الانسان فريسة للاغراء الداعي إلى خدمته مصلحته الخاصة التي تتضارب مع الخير العام هو شكل آخر من أشكال العبودية المخفية.

«ذلك لأن نزوة الرغبة هي العبودية، بينما اطاعة القانون الذي نضعه لنفسنا هي الحرية»<sup>(4)</sup>.

(1) راجع «نقطة التقاء» في الفصل السادس: «الضوابط المقيدة لسلطان الارادة العامة».

(2) يصير روسو على ان الحق هذا يلزم الارادة العامة وحدها اصراراً واضحاً. راجع الفصل الخامس من هذا الجزء من الدراسة.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (التوكيد لنا).

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثامن.

## الانسان الفرد جزء لا يتجزأ من المجموع الكلي

ونتقل من تفحصنا لطبيعة السيد إلى درس طبيعة العلاقة بين السيد والناس الذين يؤلفون الهيئة السياسية السيدة فنقرأ فيها كما قرأنا بسابقتها نوعاً من الحدود التي، حسب روسو، نحد من مطلقة السلطة السيدة وممارستها.

## عضوية العلاقة بين الفرد والمجتمع

ان هذه العلاقة، في رأي روسو، هي بالأحرى عضوية<sup>(1)</sup>.

ونتلقى بصفتنا مجموعة مؤلفة موحدة، كل عضو جزءاً لا يتجزأ من المجموعة الكل<sup>(2)</sup>.

ولمّا احتاج القوة العامة إلى عامل خاص يجمع بينها ويسيرها وفق مناحي الإرادة العامة ويكون واسطة اتصال بين الدولة والسيد ويصنع في الشخص السياسي العام ما يصنعه اتحاد الروح والبدن في الإنسان<sup>(3)</sup>.

نُسل أن نلاحظ باهتمام الجملة «كل عضو جزءاً لا يتجزأ من المجموعة الكل». فالفرد حسب روسو، لم يعد وحدة مستقلة قائمة بذاتها يمكنها، لذلك، أن تواجه المجموعة بدعوى مستقلة وحقوق تنشأ عن وضعها الانعزالي. هذه انقسامية. لا شك بأن الإنسان الروسي الفرد تظل له ادعاءات ودعوى. ولكن هذه الادعاءات والدعوى، لكي تكون مشروعة ومصيبة، ينبغي أن تنشأ من واقع الفرد بصفته جزءاً لا يتجزأ من المجموعة الكل.

ومن يجرؤ على وضع نظم لشعب ما يجب أن يشعر بقدرته على تغيير الطبيعة البشرية بلغة ما، ومن ثم على تحويل كل فرد من كل كامل بنفسه ومنفرد إلى جزء من كل أعظم منه، فينال من هذا الكل المركب، وبطريقة ما، حياته ووجوده وكيونته<sup>(4)</sup>.

«ولا يمكن للسيد أن يعتبر الاكهية مؤلفة أو بالأحرى كجسم»<sup>(5)</sup>.

إن فكرة المقابلة بين الواحد (1) والمجموعة الكل ناقصة هذا الواحد (الكل - 1)

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس. (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الأول. (التوكيد لنا).

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السابع (التوكيد لنا).

(5) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الأول.

هي فكرة، في رأي روسو، لا تكفي بتشويه الجسم السياسي بل تتعدى ذلك إلى قتل ذلك الجسم<sup>(1)</sup>. هي انتحار السيد.

#### أسئلة غير موصّفة

يستتبع ذلك ان الاسئلة التي تفترض وقوف الانسان الفرد مواجهاً السيد أو المجتمع أو الهيئة السياسية، هي اسئلة لا يصح ان تسأل في إطار النظام السياسي الذي يقترح روسو أسسه ويدافع عنها في كتابه العقد الاجتماعي. انها اسئلة تغير شرعية في ذلك الاطار. إسأل أياً من هذه الاسئلة، سيء، بذلك، فهم القضية الجوهرية التي يعالجها روسو. أو بالأحرى ان تسأل مثل هذه الاسئلة هو ان تتجاهل أهم الأمور التي حاول روسو ان يقترحها بغية التوصل إلى تنظيم سياسي مقبول أو مفضل.

وان تصر على مثل هذه الاسئلة هو ان تصر على اساءة فهم روسو - الأمر الذي تحاسب أنت عليه لا روسو.

#### تصحيح

أليس من المستغرب، إذن، ان يكون جميع المفكرين السياسيين الذين عاجلوا أما الارادة العامة عند روسو، وأما نظريته في الحقوق الطبيعية، قد أثاروا بالفعل مثل هذه الاسئلة أو وقعوا بفخ الافتراض الذي تبنى عليه مثل هذه الاسئلة جميعها<sup>(2)</sup>.

اننا، ولا شك، نعتقد بصحة ذلك التفسير وتلك التهمة. وما لم يتبين لنا العكس، سيظل هذا موقفنا ليس من روسو فحسب فيما يتعلق بهذه القضية، بل أيضاً من المفكرين التقليديين جميعهم عبر العصور الفاصلة بين عصر روسو وعصرنا. واننا لجد علميين بحرجة موقفنا هذا.

أما الفائدة المباشرة من كشفنا لهذا الخطأ فهو إزالة مصدر من مصادر سوء التفسير التي تعرّض لها فكر روسو.

#### عمَلُ هذا التصحيح على مفهوم الحقوق الطبيعية

لنذكرنا هذا الواقع الذي يصر عليه روسو بأن الانسان الفرد يصبح عشية التعاقد الاجتماعي جزءاً لا يتجزأ من المجموعة الكل فضيلة أخرى. إنه يبنّونها إلى نتيجة هامة يقود إليها هذا الواقع. عدا عن انه يساعدنا على اكتشاف خطأ وسوء فهم بتعلقنا

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الثاني والفصل السادس. والكتاب الرابع، الفصل الأول.

بالطريقة التي عالج بها المفسرون التقليديون المفصلات المدروسة، انه يعطينا اشارة ايجابية واضحة لقضية تتعلق بمفهوم روسو المبكر الخاص بالحقوق الطبيعية. اذا كانت هنالك حقوق طبيعية في نظامه السياسي، وسيتبين لنا عن كثب انه توجد ولا شك عنده تلك الحقوق، فهذه الحقوق، إذن لا يمكن ان تكون صفات لاناس مستقبلي الوجود منعزلين عن سياقهم التاريخي والاجتماعي. الحقوق الطبيعية، حسب روسو، هي صفات لاناس بصفتهم أعضاء في الجسم السياسي، في المجتمع - الاعضاء التي لا يصح لا لنا ولا لهم التفكير بحقوقهم الطبيعية منعزلين عن هذا المجتمع.

بكلمات ثانية، تختلف حالة، وبالتالي طبيعة الانسان المجتمعي، عن حالة وطبيعة الانسان الطبيعي أو المنعزل. وهذا التغير في الرضعية أو الطبيعة يتطلب، منطقياً وواقعياً، تغيراً في طبيعة الحقوق الطبيعية. ولهذا التغير أبعاد متعددة. البعد الذي يستلقت انتباهنا الآن هو ان الحقوق الطبيعية للانسان الاجتماعي هي صفات تلازمها دام عضواً تشده بمجتمعه <sup>(1)</sup> وشائج لا تقصم عراها.

### القانون

وعندما ننضم طبيعة القانون وطبيعة علاقته بموضوع بحثنا هذا، يتبين لنا بوضوح ان القانون يعتبر نوعاً سادساً من أنواع الحدود التي تقيد سلطة الارادة العامة - هذا عدا عن كونه اداة واقعية في يد السيد، تساعد على توجيه استعمال القوة الاكراهية المسوغ.

(1) أ - بهذا المعنى يصح ما كتب الأستاذ جورج ساين:

«حقوق الانسان... هي حقوقه مواطناً».

«التقليدان الديمقراطيان» المجلة الفلسفية المجلد 61 سنة 1952 ص 463.

(George Sabine The Two Democratic Traditions. The Philosophical Review. Vol. LXI: 1952, p. 463).

ب - كما يصح قول الأستاذ ليو ستروس:

«تصبح جميع الحقوق الانسانية حقوقاً اجتماعية».

ليوستروس. الحقوق الطبيعية والتاريخ شيكاغو - 1953 .

Leo Strauss, *Natural Rights and History*, Chicago, 1953.

ج - غير اننا ينبغي ان نتذكر ان الاستنتاجات التي ينتهي إليها كلاماً (أي ساين وستروس) من نقطة انطلاقها الصحيحة هي استنتاجات غير صحيحة. فليس صحيحاً مثلاً ما يدعيه الأول من أنه ليس للانسان، حسب روسو، حقوق طبيعية، مثل الحرية، في الحالة الطبيعية. كما وانه ليس صحيحاً ما يدعيه الثاني من ان روسو، في الحالة المدنية السياسية، يجعل الحقوق الطبيعية للانسان. غاية روسو هي تطوير الحقوق الطبيعية لتصبح، مع بقائها حقوقاً طبيعية، أقوى وأمن مما كانت عليه.

أما الغاية الأولى من القانون، حسب روسو، فهي ان يعطي الجسم السياه حركة وإرادة:

وبالمناق الاجتماعي منحنا الوجود والحياة للهيئة السياسية. أما الآن فعلينا ان نمناها الحركة والإرادة بالاشتراع. ان العقد البدائي الأولي الذي تألف بنتيجته الجسم السياسي والتعم، لم يعين شيئاً عما يجب ان يفعله هذا الجسم للبقاء» (1).

لكن ما هو القانون في آخر الأمر؟ .

ولقد سبق لي ان قلت انه لا توجد ارادة عامة حول غرض خاص... ولكن جميع الشعب اذا ما سن قانوناً من أجل جميع الشعب لم ينظر إلى غير نفسه. فلذا ما تكونت علاقة حينذاك كانت هذه العلاقة بين وجهتين للغرض الكامل ذاته، وذلك دون ان يتم تقسيم هذا الكل. وفي تلك الحالة تكون المسألة التي يسن القانون بخصوصها، كالارادة التي تسن ذلك القانون، عامة. وهذا الفعل ذاته هو ما اسميه قانوناً.

وعندما أقول ان غرض القوانين عام دائماً وأبداً، أعني ان القانون يعتبر الرعايا جملة والقضايا أو الأفعال مجردة. ان القانون لا يعتبر الانسان بصفته الشخصية الفردية كما وانه لا ينظر إلى الأفعال أو القضايا بصفته الخاصة» (2).

وهكذا فان روسو يرى ان القانون الذي هو بالفعل اداة اكراه في يد السيد الأدبي الذي لا يعقل ان يؤدي اجزائه المكوّنة له، هو في الوقت نفسه أداة لا يمكن استخدامها إلا بعدل وبتساوي تجاه جميع الرعايا التي تؤلف ذلك الجسم السياسي، فتكون لذلك، مصالحه الحقيقية هي ذاتها مصالحها الحقيقية.

فضلاً عن ذلك:

وليست القوانين، بالمعنى الصحيح، غير شروط المجتمع المدني. ويجب ان يكون الشعب الذي يخضع للقوانين واضعاً لها. ولا يحق لغير ابناء المجتمع ان يقرروا الشروط (3) التي يتنظم بها سير مجتمعاتهم فتؤلف بذلك بينهم»

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

«فيمكن للقانون مثلاً ان يقول بوجود امتيازات، ولكنه لا يستطيع ان ينعم بها عل شخص باسمه. ويمكن للقانون ان يقول بعدة طبقات من المواطنين وان ينص حتى عل صفات الانتساب إلى هذه الطبقات، ولكنه لا يستطيع ان يعين هؤلاء أو أولئك الأشخاص ليتسبوا إليها».

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس.



## حق تقرير المصير

أما مغزى هذا المقتبس، وخصوصاً عندما ينظر إليه من زاوية تجمع بينه وبين مقتبسات مغايرة ذات عمل بالنقطة موضوع البحث، فهو الحفاظ على حرية الإنسان حيث يخضع لقانون - أي حيث يكون ملزماً - ملتزماً. وهكذا يظهر روسو وقد وفق في توفيقه بين الحرية والطاعة. وهكذا، فالأكراه الذي تتطلبه ظروف واقعية، يندمج اندماجاً متناسقاً والجرية السياسية والتعميم الأدبي والعدالة. ويتمكن هكذا روسو، بشكل يرضى عنه هو بالطبع، من تهيئة الفرص لاقتلاع جذور المحسوبة ولتجنب عواقب سوء استعمال القوة. وذلك عن طريق التعميم القانوني والأدبي. ويتمكن، فضلاً عن ذلك، وعن طريق الشروط ذاتها، من تحقيق شرط ضروري لتحقيق العدالة - المعاملة بالتساوي أو على أساس المساواة.

فلا غرو، إذن، ان يجاهر روسو باعتزاز، ونتيجة لذلك، وبصوت مفعم بنبرة الانتصار:

«ان جوهر الهيئة السياسية هو في توافق الطاعة والحرية»<sup>(1)</sup>.

ولن يصعب على القاريء الخلق ان يقرأ في هذا المعتقد جواب روسو، مكتوباً بتلخيص مختصر طبعاً، على السؤال العام الأولي مثلث الابعاد

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الثالث عشر.

(●) تراجع «مشكلة روسو وأبعادها» في الفصل الثالث، . و«البعد الثالث لمشكلة روسو». في الفصل التاسع من هذا الجزء من هذه الدراسة.

# الفصل السابع

## مرونة الإرادة العامة

تتضمن البحوث السابقة مفهوم المرونة صفة للإرادة العامة. غير أن قصد روسو الواعي في أسناد المفهوم المرن للإرادة العامة يتبين أوضح من ذي قبل عبر الدراسة المدققة في المقترحات التالية:

«نكتشف الإرادة العامة بعددًا للأصوات بشرط واحد: إن الشعب عندما يصوتون يبيّنون على السؤال: فيما إذا كان القانون الذي يصوتون عليه ينسجم مع الإرادة العامة التي هي في الواقع إرادتهم، لا على السؤال: فيما إذا كانوا يوافقون على مشروع القانون المقترح أم يرفضونه؟ وهذا بدوره يفترض أن صفات الإرادة العامة لا تزال قائمة في الأكثرية. وعندما تفقد هذه الصفات تلك الخاصيات، تضمحل الحرية بقطع النظر عن الجهة التي يساندها الإنسان»<sup>(1)</sup>.

وقد عرضت المبادئ التي يمكن بمقتضاها تعيين عدد الأصوات النسبي للأعراب عن هذه الإرادة. ففرق صوت واحد يقضي على المساواة. ووجود معارض واحد يقضي على الإجماع.

وبين الإجماع والمساواة توجد عدة أقسام متفاوتة يمكن أن يؤخذ أي منها لتعيين ذلك العدد النسبي الذي يعرب عن الإرادة العامة وذلك وفق حال الهيئة السياسية واحتياجاتها»<sup>(2)</sup>.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الثاني.

(2) يحتمل أن تعتبر هذه الإشارة نوعاً من الحدود الضابطة مطلقة للإرادة العامة.

وهنالك قاعدتان عامتان يمكن ان تنظّم هذه العلاقات النسبية بهما. إحداهما هي انه بقدر ما تكون المسائل مدار البحث مهمة وخطيرة، بذلك القدر تحتم اقتراب الرأي الفائز. ومن الاجماع. وثانيتهما هي انه بقدر ما يتطلب الأمر المثار سرعة واستعجالاً، بذلك القدر يتساهل بتقرير الفرق في تقسيم الأصوات - حتى اننا نقبل بزيادة صوت واحد في المشاورات التي يجب اكتمالها حالاً. ويلوح ان الأولى هي أكثر ملاءمة للقوانين، والثانية هي أكثر ملاءمة للأمور العملية. وبظل المزج بينهما على كل حال هو ما يسفر عن اصلح النسب لتعيين الأكثرية الضرورية<sup>(1)</sup>.

### مُرُونَةُ الْإِرَادَةِ الْعَامَّةِ

يبين هذا المقتبس عدة أمور. انه يظهر ان الإرادة العامة عند روسو، وخصوصاً في مجالات تطبيقها على الأمور السياسية، هي اداة مرنة. ويظهر الميول الواقعية التي يتصف بها تفكير روسو السياسي. ويكشف، فضلاً عن ذلك، بعض النقاد<sup>(2)</sup> الذين عاجلوا هذه القضية. غير ان كون المرونة صفة جوهرية للإرادة العامة هو الفكرة ذات المحمل الأقرب إلى موضوع بحثنا المباشر واللاوثق علاقة به.

### مَحْمَلُ هَذِهِ الْمُرُونَةِ عَلَى الْحُقُوقِ الطَّبِيعِيَّةِ

أما أهمية هذه الفكرة المرنة فتعظم عندما يتبين لنا، كما سيتبين عن كثب، ان نظرية الحقوق الطبيعية هي بدورها مرنة حسب روسو. وبعيدئذ سنرى روسو يحاول، عن سابق تصور وتصميم، ان يناسق بين النظريتين بطريقة تنكمش فيها احدهما بقليل ما تتمدد الثانية - علاقة ابتكار في لديه.

### تَلْخِيصٌ وَتَوْضِيحٌ

ان بحثنا السابقة حول مشكلة روسو كما تظهر في العقد الاجتماعي، وبحوثنا حول مفهوم الإرادة العامة - جنورها، طبيعتها، ومدى سلطانها الملزم لطبيعة السيد - ان هذه البحوث بكاملها، نقول، يُقَصَّدُ منها ان تخدم غاية معينة. وفي ضوء معضلتنا

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الثاني.

(2) ولا يقبل روسو بإرادة الأكثرية أو حتى بإرادة الجميع مرادفة للإرادة العامة إلا غصباً عنه. كما وانه لا يقدم لنا أية توجيهات بخصوص الاشارات والعلامات التي نقدر ان نتعرف بواسطتها إلى الإرادة العامة.

ج. ل. تولان. مصادر الديمقراطية التوتاليتارية لندن 1955 ص 47 (التوكيد لنا).

(J.L. Talman The Origins of Totalitarian Democracy p.47).

نرى ان لهذه الغاية عدة وجوه. فعلى مستوى من مستويات البحث يُفترض ان تكشف بعض الظنون وكثيراً من سوء الفهم. وعلى صعيد آخر يفترض انها وضحت طبيعة الارادة العامة. وبالنسبة لهذا الأمر لقد قررنا استنتاجين: الأول، هو أن الارادة العامة هي قضية مرنة تقبل بالأكثر وبالأقل. هذا يبين بدوره ميل روسو نحو التفكير الواقعي. فهو يذهب في هذا المجال إلى ان اعتبارات سياسية واقعية مختلفة تعكس ذاتها على إرادة الجسم السياسي. وفضلاً عن ذلك، تفسح هذه المرونة لدى الارادة العامة مجالاً للتماس والانسجام مع معتقد يساويها مرونة ويتعلق بالحقوق الطبيعية. وفي هذه النظرية الأخيرة نتحسس شيئاً من الابتكار عند روسو. أما الاستنتاج الثاني الذي توصلنا إليه للارادة العامة فهو ان هذه الارادة هي معاً وفي الوقت نفسه مطلقة ومحددة. وليس هذا يتناقض في اطار العقد الاجتماعي، لأن الارادة العامة مطلقة بوجه من الوجوه ومحدودة مقيدة بوجوه مغايرة. وبحسنا هذه الحدود وأنواعها بشيء من التفصيل لأنها تفسح المجال، وبمساعدة مفهوم المرونة صفة للارادة العامة، لصيغة روسو الخاصة حول الحقوق الطبيعية. وإذا تحققنا من ذلك، كما ستتحقق، تبين لنا خطأ تعليقين لفكرين معروفين في تاريخ الفكر السياسي. أحد هذين التعليقين التقليديين هو ان روسو لم ينجح في خلق التماس والانسجام بين ميوله الجماعية ومبادئها وتعاليمه الفردية وقيمتها. لذلك فهي دائماً، حسب هذا التعليق، في تناقض مستديم وتنافر لا تهدأ له حال. أما التعليق الثاني الذي يظهر خطاه فهو الرأي القائل بأنه ليس لروسو نظرية حقيقية في الحقوق الطبيعية.

طبعاً اننا لا ندعي الآن ان بحوثنا السابقة قد برهنت خطأ هذين التعليقين. اننا لأبعد ما نكون عن هذا الادعاء. ولكن هذه البحوث يجب ان تكون قد هيأت الاطار الصالح لمثل هذا البرهان الايجابي. أما عبء هذا البرهان فيثقل كاهل روسو وهو يحاول ان يثبت نظريته الخاصة في الحقوق الطبيعية. غير اننا ينبغي ان نتذكر ان هذه المحاولة من قبل روسو تكون جوابه الخاص على البعد الثالث من مشكلته الأولية.

شعر روسو بأنه يحتاج إلى أمرين حتى يخلق وحدة تامة وكاملة في الدولة، وحتى يعطي القوى المتعددة التي يوحدتها هكذا، شيئاً من الاتجاه والغاية ووحدة الهدف. أحد هذين الأمرين سلبى أو نقدي هدام. أما الثاني فهو ايجابي بناء وتخلق مبتكر. الأمر الأول تقمص بصيغة رفض مؤلم للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. اما الأمر الثاني فقد عبر عن ذاته بدفاع روسو عن سلطان الارادة العامة ومدى سيادتها - بالمعنى المعالج سابقاً.

وقد يكون روسو قد ضلل قارئيه فأوقعهم بسوء تفسير تعاليمه المتعلقة بهاتين النظريتين، وبالتالي بسوء تفهم لها. وقد يكون روسو ساعد في تضليل قارئيه من ناحيتين

مختلفتين: إنه لم يخصص لرفضه النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية بحثاً خاصاً به. لقد رفض هذه النظرية التقليدية ضمناً - وهو يدافع عن سيادة الإرادة العامة، ودون أن يشير إلى ذلك بوضوح.

ولذلك فرفضه الضمني للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية يسهل على القارئ وقوعه فريسة سوء الفهم الضامر لروسو تنكره للحقوق الطبيعية بطلق معنى وبأي شكل أو صيغة<sup>(1)</sup>.

ولم تساعد القارئ اشارات روسو المتعددة والمقصودة والمثبتة للحقوق الطبيعية. المخرج الأسهل لدى القراء كان أن روسو يناقض نفسه بنفسه بالنسبة لهذه القضية.

الواقع الصواب هو العكس.

ولكي نحافظ على تطور فكر روسو بقدر المستطاع ينبغي أن نعالج رفضه للحقوق الطبيعية التقليدية قبل أن نتجشم التفتيش عن مفهومه المبتكر والمستحدث للحقوق الطبيعية.

---

(1) «في الواقع تأرجح روسو على هواء مئة ويسرة بين نظريته في الإرادة العامة وبين النظرية القائلة بالحقوق الطبيعية التي لا يتنزل عنها والتي أحملها على ما يبدو... ومن جهة ثانية، كان روسو قادراً على الاستدلال من أنه لا توجد حقوق فردية طبيعية على الإطلاق. وهذا كان، للمرة الثانية، تحبط منطقي...».

جورج ساين، تاريخ النظرية السياسية الطبعة الثالثة 1961، ص 589—590 (التوكيد لنا).  
(George Sabine, A History of Political Theory, 3rd. Ed. 1961, pp. 589—590).

## الفصل الثامن

### تذكر رُوسو للحقوق الطبيعية التقليدية

لم يرفض روسو هذا المعتقد بكلمات واضحة بيّنة. بل كان رفضه هذا مضمون دفاعه عن السلطة العليا للارادة العامة. فالأسباب المباشرة التي تبرر في رأيه هذا الرفض ينبغي ان تقرأ، وقد كتبت مقلوبة لتنسجم مع السياق المراد، بين تلافيف الحجج المساندة لسلطة الارادة العامة.

#### الإغراءات الانانية والجو الاجتماعي المعافي

لا تصفي النظرية التقليدية، حسب روسو، جميع الاغراءات من الجو الاجتماعي السياسي - الاغراءات التي يمكن ان تضلل المواطن فيحاول ان يجعل الشراكة المدنية «أثقل عبأ» على اكتاف الآخرين مما هي على كتفيه. لكي يبعد روسو عن المواطن هذه الاغراءات، فيقلّل من امكانات تضليله، وبالتالي يمنعه من محاولة جعل العيش في الحالة المدنية أعسر على رفاقه المواطنين مما هو عليه، يعتقد بأنه ينبغي ان يتوفر شرطان في هذه الحالة - الشرطان اللذان تحقّق النظرية التقليدية في توفيرهما:

ينبغي ان يكون المواطن مستعداً دائماً وأبداً لقبول القرارات التي يقررها السيد بقطع النظر عما تتطلبه هذه القرارات من توضيحات.

وينبغي ان تكون الشروط ذاتها متوفرة لدى الجميع بالتساوي - كانت هذه الشروط مقانم وامتيازات أم كانت خسائر توضيحات وواجبات.

فمعاملة جميع المواطنين بالتساوي، حسب روسو، حتى ولو أدت إلى تنازلهم عن

جميع الحقوق الطبيعية التقليدية هي التي تبعد الرغبة عند كل مواطن في محاولة جعله العيش المدني أعسر على غيره مما هو عليه. هل تحصل هذه النتيجة لأن حالة الفقر المدقع، أي حالة التنازل عن جميع الحقوق، هي أثقل الحالات على الإطلاق؟ أم أنها تحصل لأن معاملة المواطنين بالتساوي، الشرط الذي نحاول الإرادة العامة دائماً وأبداً أن توفره، تقنع كلا منهم وجميعهم معاً بأنه من المستحيل أن نجعل الحالة المدنية أثقل عبئاً على أحدهم دون أن نجعل، في الوقت نفسه وللأسباب ذاتها، أثقل عبئاً على الجميع بالتساوي؟

يقدر أحدنا أن يفترض، بمناعة كافية ضد التهور، أن الاقتراح بالحالة المعدمة تماماً، ولو تساوى فيها الجميع، هو اقتراح غريب جداً على طبع روسو السائد في العقد الاجتماعي. فهذه الحالة، وبدون أدنى شك، لا تستحق الاعتبار. هذا إذا اعتبرناها غاية يحد ذاتها وهادفاً يقصّد. فالإشاق الاجتماعي، في إطار العقد الاجتماعي، هو عملية رابحة. وكثرت من زاوية مغانم الإنسان الذي يتخلص من الحالة الطبيعية ليدخل في المجتمع المدني. أما عندما نعتبر مطلب التضحيات الضخمة - التضحيات التي لا تقف عند حد - وسيلة للخروج من محنة معينة أو حالة طارئة، فنرى أن روسو يصير عليه اصراراً يكاد يكون فريداً في تاريخ الفكر السياسي. ولنا في اختباراتنا الشخصية والقومية بيانات كثيرة على صحة هذا القول وتبريرات متعددة مختلفة لهذا الاصرار. وربما كان هذا بالضبط الجبل الامتن والأشد الذي يربط فكر روسو السياسي بواقعنا التاريخي.

غير أننا وإن شاركنا روسو قلقه حول هذه القضية أيام المحن فإننا كثيراً ما نميل عنه وعنما أيام تسير الحياة معنا سهلة لا تصدها العراقيل ولا تجاهبها التحديات. فالظاهر أن روسو يعتقد أن حق المواطنة هو أمر جلبي أكثر مما نتصور نحن. ولذلك ذهب مخلصاً إلى الاعتقاد بأن العملية الرابعة - عملية العيش في المجتمع المدني - على كثرة مغانمها، ومسؤولياتها تنعكس حتى في تطور الحقوق الطبيعية ذاتها. أنها تجعلها أقوى وأخفى وأكثر توافقاً مع طبيعة الإنسان المتطورة هي بدورها.

ولكننا ينبغي أن لا ننسى أن هذه الحقوق المغانم ليست الحقوق الطبيعية التقليدية التي يطلب روسو من المواطنين الاستعداد للتنازل التام عنها - عندما تدعو الحاجة.

### الحقوق الطبيعية التقليدية أنائية لا اجتماعية

وعند هذه النقطة بالذات نرانا وجهاً لوجه مع السبب الثاني الذي يقدمه روسو دفاعاً عن رفضه للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. ليست هذه، بحكم طبيعتها، عملية رابحة. فالتنازل في إطارها عن بعض الحقوق ودون الاصرار على أن هذا التنازل

هو للجميع<sup>(1)</sup>، يمكن ان يهب بعض الاشخاص بعض الامتيازات غير المستحقة والمواطن الفرد قد لا يربح بدلاً عن هذا التنازل مقداراً مساوياً به من القوة التي تساعد على الحفاظ على ما تبقى له. ذلك «لان كل ائكال معين وخاص يعني ان الدولة خسرت بهذا المقدار من قوتها».

ولكي يضمن روسو جعل الميثاق عملية رابحة لجميع المواطنين، يطلب منهم ان يكونوا مستعدين على ان يعطوا، حينما يطلب منهم ذلك بطريقة شرعية، قواهم واشخاصهم للجميع لا لشخص معين. ذلك لانه، حسب روسو، يمكن للانسان ان يصبح طاغية. وكذلك يمكن ان تصبح فئة من الشعب طاغية متجبرة. لكن الدولة بأجمعها لا يمكنها ان تصبح طاغية. وهذا، كما سبق وذكر<sup>(2)</sup>، هو اعتقاد أساسي لبدي روسو.

### النظرية التقليدية تزعم وحدة الدولة

وتهدد، ثالثاً، النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية، وحدة الدولة. ونتيجة لهذا التهديد قد تنهار الحالة الاجتماعية، اما بالعودة إلى الحالة الطبيعية، واما بالخضوع لغير الاستعباد:

«لانه ما بقي للأفراد بعض الحقوق، وبما انه لا يكون هنالك أي رئيس عام يقدر على الفصل بينهم وبين الجمهور، وبما ان كل واحد لا يلبث، بعد كونه قاضي نفسه الخاص، بقضية ما، ان يدعي بأنه قاضي نفسه في جميع القضايا، - لذا تظل الحال الطبيعية باقية. وهكذا تصبح الشراكة الاجتماعية الناشئة عن الميثاق أما طاغية بحكم الضرورة وأما لاغية»<sup>(3)</sup>.

وهكذا، بلغة التلخيص المختصرة، نرى ان نظرية الحقوق الطبيعية التقليدية، في رأي روسو، تهدد وحدة الدولة، وبالتالي وجودها، بالزوال، وبطريقة تهزم معها الغاية التي من أجلها وجدت الدولة فتنتهي إما في حالة عجز، واما في احضان الطغيان.

وفضلاً عن ذلك انها تقدم للرعايا والمواطنين اغراءات قد تجعلهم يتكبرون للارادة العامة فيحاولون جعل الحالة المدنية اقل عبثاً على الآخرين مما هي عليهم.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس، والكتاب الأول، الفصل الثامن.

(2) يراجع «اعتقاد جوهري أساسي». الفصل الرابع من هذه الدراسة.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس.



وأخيراً تقلل من فرص صيرورة الميثاق الاجتماعي عملية رابحة.  
وكفت هذه الاسباب روسوشر النظرية التقليدية، فكفى الفكر السياسي شرها.

### تهديم أسس النظرية التقليدية

ولا يكفي روسو بهذا المقدار من الانتقاد غير المباشر والمبني للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. انه يحاول ان يهدم الاساس الذي تستهوي العقول بالاستناد اليه.

جزء من هذا الاستهواء يكمن في امكانية استعمال هذه النظرية سلاحاً ماضياً من جهة الأفراد ضد حاكمهم الذي قد يسيء سلطته فيعرض مصالحهم الحقيقية للخطر - أما لجله منه، وإما لضعف في شخصيته، وإما للتصادم في المصالح بينه وبينهم.

ولكي يقتلع روسو، ولو جزئياً، جذور هذا الاستهواء الذي تمتعت به النظرية التقليدية يجهد في تبيان طبيعة السيد الأدبية - بمعنى انه مها قر لا بد من ان يكون قراره معاً صحيحاً وخيراً للجسم السياسي بأكمله، الجسم الذي تندمج هويته بهوية جميع أجزائه. وفوق ذلك، يجعل روسو هذا السيد مؤتمناً على مصالح الرعايا والمواطنين بطريقة تصبح معها مجرد ارادته بايذائهم، فضلاً عن قراره المؤدي إلى هذا الابداء، عملاً يتناقض معاً مع ناموس الطبيعة وقانون العقل. وأخيراً يوضح روسو انه من غير الطبيعي لهذا السيد، وذلك بحكم تركيبه، ان تكون له مصالح<sup>(1)</sup> تناقض مصالح افراده ومنافع تتضارب مع منافعهم. لئن يحاول ان يبين جميع هذه الامور فهو ان يحاول القضاء على الإستهواء الذي تتمتع به هذه النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. انها بذلك لتخسر قوة سحرها التاريخي وفعاليتها. وباضمحلال هذا السحر في السياق الجديد تنشأ نغمة جديدة في تاريخ الفكر السياسي. يقول روسو:

«ومن ثم لا يحتاج السيد صاحب السلطان مطلقاً لأن يقدم ضمانات لرعيته»<sup>(2)</sup>.

اذن، النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية ليست بذات نفع. اننا لا نحتاجها.  
وفوق ذلك، قد تبين لنا انها، سياسياً، ذات عواقب وخيمة.

(1) «انه من المحال ان تريد الهيئة (أي السيد) إيقاع الضرر بجميع أعضائها. وسرى فيها بعد، ان الهيئة لا تستطيع الاضرار بأحد على انفراد. وذلك لأن المهمة الجمهورية لهذه الهيئة هي التشريع.

والقانون لا يتناول الأشخاص أو القضايا المعينة».

المقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السابع.

(2) جان جاك روسو، المقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السابع.

## هَدَمَ الْحَاجِزَ بَيْنَ الْفَرْدِ وَالْمَجْتَمَعِ

ويرفض النظرية التقليدية يرفض روسو إحدى نتائجها. الحقوق الطبيعية، من زاوية النظرية التقليدية، كانت أو هكذا أُمل، عائقاً قوياً وربما حاجزاً لا يمكن تخطيه، بين الإنسان المواطن من جهة والسيد الحاكم من جهة ثانية. يعمل روسو معوله في هذا الحاجز المنيع هداماً وتخريباً - ومن جهات مختلفة. ففي رأيه لا يحتاج الإنسان هذا الحصن للحفاظ على حرياته وحقوقه، وفوق ذلك أنه حصن، بقدر ما يقوى، بقدر ما تضعف الدولة. فهو إذن حصن خطير العواقب.

فالإنسان الفرد، إذن، لا يمكنه، إذا قبل رأي روسو طبعاً، أن يتحصن ضد المجموع فاصلاً نفسه عنه، حاملاً دعاوي ضده وأدعاءات. أنه يَحْتَنِي وَيَحْتَنِي بِحَيَاكِلِهِ نفسه شريطة تعزله عن رفاقه.

وقد ظهرت. سابقاً مأساة الإنسان الفرد منعزلاً في الحالة الطبيعية. نرى الآن أن الإنسان الاجتماعي نفسه قد يعاني مثل هذه المأساة في الحالة الاجتماعية أيضاً إذا هو اعتنق النظرية التقليدية للحقوق الطبيعية. للتقليل من مخاطر هذه المأساة يهاجم روسو بعنف ودون هوادة ذلك السور الذي يقيمه الإنسان والتقليد السياسي بين الناس والمسؤولين عن تقرير مصيرهم الاجتماعي. ولكنه في الوقت نفسه لا يترك هؤلاء المسؤولين حق التصرف على هواهم. هذا من جهة.

ومن جهة ثانية، ولما كان السيد الروسي لا يعني الحاكم فقط بل مجموع الشعب، كان لتدابيره أن تطال هؤلاء كذلك بما يحقق المنفعة للفرد وللجماعة ضد الطغيان. **عَهِمَ مَرْدُودَةً**

ينهم الاستاذ ساين روسو أكثر من تهمة. ولكن هذه التهم لا تصمد تحت محك النقد العادل.

«كان بنية روسو ومقصوده أن يبين... أن وجود الإنسان في الحالة الاجتماعية هو صفة رابحة. وبالطبع لم يكن ليفعل ذلك مطلقاً - إذا كانت الحالة الطبيعية مجرد غلخوق وهمي، وإذا كانت جميع القيم التي تقاس المناوضة بها غير ذات وجود في الحالة الاجتماعية»<sup>(1)</sup>.

(1) جورج ساين، تاريخ النظرية السياسية، الطبعة الثالثة، 1961 ص 588.

(George Sabine, A History of Political Theory, 3rd. Ed. 1961. p. 588).

ويخطيء الأستاذ ساين، في هذا المقتبس، تجاه نقطتين يصرّ روسو عليها إصراراً واضحاً.

إن الحالة الطبيعية، في رأي روسو، ليست بمخلوق وهمي. وحتى لو كانت وهمية تظل محاولة روسو عملاً معقولاً. كثيراً ما نقابل بين الوهم والواقع. ونعم المفاضلة التي رجحت كفة الواقع على كفة الوهم ساعة الحساب ومساعدة ميزان العدالة.

وإن القيم جميعها مقياس المفاضلة وأشهرها الحرية والمساواة والسعي وراء السعادة، توجد، عنده، في الحالتين الطبيعية والمدنية. وحتى وإن لم توجد في الحالتين، فلا يؤثر ذلك في طبيعة العملية التقييمية. لو كان غياب المقياس عن حالة ما (الحالة الطبيعية) يشوّه المفاضلة بينها وبين حالة ثانية (الحالة السياسية) لتهدمت المنطق ذاته، أكثر مفاضلاتنا اليومية وتعدّل لذلك، سلوكنا الاجتماعي تعدّلاً مشيناً.

ويعتقد الأستاذ ساين كذلك بأن «السؤال: ما يبرر وجود المجتمعات؟» كان ينبغي أن ينظر روسو إليه سؤالاً غير ذي معنى»<sup>(1)</sup>.

«وإن الإنسان الفرد كان يمكنه أن يتمتع بحياة أفضل في مجتمع معين منه في مجتمع آخر هو أمر معقول بحثه في سياق فكر روسو. ولكن السؤال: أي أفضل للإنسان وجوده في مجتمع مدني أم وجوده في غير هذا المجتمع؟ كان ينبغي أن ينظر إليه روسو سؤالاً بدون معنى. ذلك لأن المجتمعية، هو يقول، استبدلت له الغريزة بالعدالة وأعطت التصرفات الإنسانية صبغة أدبية كانت عارية منها قبل ذلك، فبدون المجتمع، ليس هناك سلم قيم نرجع إليه في عملية روزنا للسعادة والحياة الهانئة»<sup>(2)</sup>.

من الواضح أن الأساس المنطقي لهذا المقتبس يسند المقتبس السابق. وبالتالي، فما قلناه سابقاً ينطبق بنفس القوة ههنا.

ولكننا، زيادة في التوضيح، نسأل: «أو ليست المساواة، إحدى الركائز الجوهرية للعدالة؟» عند روسو وعند ساين؟

ثم إن حجة ساين هذه كانت لتصح وتقوى على تهديم المحاولة الروسوية بكاملها لو كان بإمكان ساين، أو أي مفكر مسؤول آخر أن يبين ليس فحسب أن بعض القيم والموازنات تقيم في الواقع عن إحدى الحالتين المقابلتين بل أيضاً، وهذا أمر مهم جداً،

(1) جورج ساين، تاريخ النظرية السياسية الطبعة الثالثة 1961، ص 588.

(2) جورج ساين. المرجع ذاته.

انها «تلك المقاييس والقيم» لا يصح ان تنطبق عليها (أي على تلك الحالة) بتاتاً لا في الواقع ولا بالمعنى أو بالنظرية . وهذا أمر لم يتصدّ له لا سايين ولا غيره من المفكرين .  
وبعد ، ان خطأ سايين الجوهري في هذه المقتبسات هو انه تجاهل تطورية القيم والحقوق الطبيعية وطبيعة الانسان - الأمور التي يصر عليها روسو .  
لهذا تخفق سهام نقد سايين في اصابة اهدافها من أفكار روسو .

# الفصل التاسع

## البُعد الثالث لمشكلة رُوسو

أصبحنا في وضع يقولنا ان نجابه، مع روسو وبطريقة أكثر ايجابية، البعد الثالث لمشكلته الأولى. بعد انتهائه من عملية قلع النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية من الجُلُور، وبعد توطيده للسلطة العليا للارادة العامة، يلتفت روسو بكثير من الجدية والانتباه نحو توطيد نظريته الخاصة حول الحقوق الطبيعية للانسان.

### خشية من الجماعية الكلية

<sup>3</sup> وأهم هُم يواجهه هو الاعتماد عن الجماعية الكلية. فقد خشي روسو، وعن حق، ان تسحق سلطة الارادة العامة العليا المواطن الفرد. وفي نظره، هذا أمر غير عادل. بل هو غير واقعي. انه يتناقض تناقضاً حاسماً مع طبيعة الانسان الحر. عندها يصبح الميثاق الاجتماعي ضرب من الجنون. ولا ينتج عن الجنون حق شرعي<sup>(1)</sup>. ونتيجة لذلك يصبح العقد الاجتماعي عملاً عقيماً فارغاً وخالياً من المعنى. ومحاولته تجنب هذه الانتقادات وغيرها تجعل مشكلته أكثر تعقيداً واصعب حلاً. ولكن، يجب ان نحل - هذا

---

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الرابع.  
«إذا ما قيل، وهب انسان نفسه مجاناً، فقد قيل ما هو عبث وغير معقول. ان عملاً كهذا لمو عمل لاغ وغير شرعي. من يقيم به يظهر جنونه. وان نقول قولاً كهذا في شعب كامل لموان نفترض وجود شعب قوامه اناس مجانين، والجنون لا يخلق حقاً شرعياً».  
يلاحظ أن روسو يتصرف، بالنسبة لتعريف «المعقول» و«غير المعقول»، بحرية متعادية.

إذا اعتقدنا انه بالإمكان اقتراح تنظيم سياسي معقول. فكيف يمكننا ان نحافظ على الفرد في دولة قوية موحدة؟.

«ولما كانت قوة كل انسان وحرية أبرز وسيلتين للحفاظ على سلامته» فكيف يتعهد بتقديمهما شخصيتين إذا دعت الحاجة دون ان يضر بمصلحه وان يعمل واجبات العناية بشخصه؟»<sup>(1)</sup>.

وما ان يلد هذا البعد للمشكلة الرئيسية قرنة، حتى يبادر روسو إلى معالجته بما يرتاح إليه ويكفيه من الحنكة. وعدا عما سبق وذكرنا من الأمور ذات العلاقة بهذا الموضوع، يركز جواب روسو على معتقده الخاص فيما يتعلق بالحقوق الطبيعية. والمقتبس السابق، الذي يعبر عن اهتمام روسو الزائد بقوة الانسان الفرد وبحريته، هو إشارة واضحة لهذا المعتقد. والمقتبس اللاحق، الذي يقدم الصيغة التي عبر بواسطتها روسو نفسه عن مشكلته، يجعل الإشارة إلى معتقده حول الحقوق الطبيعية أكثر وضوحاً وأقوى ركائز. وهذا المشكل، بالنسبة له هو بكلماته:

«إيجاد شكل من المشاركة الاجتماعية يجبر ويمحي، بواسطة القوة العامة للمجموعة، شخص كل مشترك وأمواله. ويبقى فيه كل مشترك، وبالرغم من اتحاده بالمجموع، حراً، كما كان في السابق»<sup>(2)</sup> ومطعماً لنفسه ولنفسه فحسب»<sup>(3)</sup>.

ونقدّر ان تلك الإشارة مضمونة أيضاً في جوابه على السؤال الرئيسي - هذا إذا أمعنا النظر. ونخصوصاً بعد ما يصير روسو على ان جوابه المشتمل عليه المقتبس التالي يشتمل هو بدوره على كل ما هو جوهري في الميثاق الاجتماعي:

أ - «يضع كل منا شخصه وجميع قواه بالاشتراك مع الجميع تحت سلطة الارادة العامة العليا».

أأ - «ونتلقى، بصفتنا المجموعية، كل عضو جزءاً لا يتجزأ من المجموع الكلي»<sup>(4)</sup>.

---

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثاني، والفصل السادس، والكتاب الثالث، الفصل السادس عشر.

(2) انني أود القول «ويبقى على الأقل حراً كما في الماضي» ذلك لأن روسو يذهب إلى القول بأن حرية المتعاقد تتطور وتتم وتزداد وتبقى في الحالة المدنية.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس.

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس.

(●) تراجع «الضوابط المقيدة لسلطات الارادة العامة». الفصل السادس من هذا القسم من الكتاب.

فالبند الأول (أ) من هذه المادة الجهورية للعقد الاجتماعي يثبت سلطة الارادة العامة العليا بالمعنى الموضح سابقاً ومجموعة الروابط الضابطة المذكورة حينذاك .

والنص الروسوي للمعتقد بالحقوق الطبيعية يرتبط مرساته بمفهوم «الجزء غير المتجزئ» الوارد في البند الثاني (أ) من هذه المادة . وهذه العبارة المرساة تربط ، كما لا يخفى ، بين المجتمع الكل أو السيد من جهة والانسان الفرد أو المواطن من جهة ثانية . وبالتالي تتشابك الروابط بين الفرد وحقوقه الطبيعية وبين طبيعة السيد وطبيعة الارادة العامة ، وضوابطها .

### تقييم

غير ان جميع هذه النقاط ليست سوى توطئات ومقدمات وحسب .

انها تحفظات يأخذها روسو بقصد التنسيق ، في كل منسجم الاجزاء ، بين الاجوبة المختلفة التي يعطيها حول المشكلة الرئيسية الثلاثة الرؤوس والتي يثيرها في العقد الاجتماعي . وغير متناس لهذه الامور - ولغيرها أهم منها وذات علاقة علمية بمفهوم الحقوق الطبيعية - يتقدم روسو باقتراحات تغير تغييراً جذرياً في ذلك المفهوم .

فانعطف ، لذلك بتاريخ النظرية السياسية انعطافاً حاداً قوياً ومفاجئاً - وعلى علو شاقق . وربما كان لهذا الانعطاف القاسي والمباغت تأثيره المدوخ على من لم يتعود ارتياد الاعالي ومعالجة مزالها الشاهقات . فكان أكثر من سوء فهم . وكان خوف مُثبِّل للأعصاب من الانحدار في المهاري العميقة . هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، كان هوس قلب الانسان ، في مناخ تلك الشواحق ، إلى نصف اله .

# الفصل العاشر

## نظرية رُوسو الخاصة في الحقوق الطبيعية

### مَدخل

إن روسو يجاهر بمعتقد حول الحقوق الطبيعية للإنسان في الحالة الطبيعية هو أمر واضح - هذا على الرغم من الآراء المعاكسة لهذا الرأي، الآراء التي يتبناها بعض المثقاة<sup>(1)</sup> المرموقة في تاريخ النظرية السياسية.

فالقوة والحرية هما، في رأي روسو، وسائل الإنسان الأولية للحفاظ على سلامته. في الواقع أحد أبعاد مشكلته الرئيسية هو السؤال: «كيف يمكن الإنسان، بالرغم من اتحاده مع الجميع، أن يطيع نفسه فقط ويبقى حراً كما كان سابقاً»<sup>(2)</sup> على الأقل.

وأن روسو يصرّ على معتقد في الحقوق الطبيعية للإنسان في الحالة المدنية السياسية هو أيضاً واضح ولا ريب فيه - هذا بالرغم من الآراء المعاكسة لهذا الرأي -

---

(1) - «يحقّق الإنسان الاخلاقية والمقلاتية وبالتالي الحرية، عندما يصبح مواطناً، وعندما فقط». جورج ساين «التقليدان الديمقراطيان» المجلة الفلسفية. مجلد 61، 1952 ص 463.

(George Sabine the Two Democratic Traditions, The Philosophical Review, Vol. LXI. 1952. p. 463).

(2) - المصدر ذاته.

ب - تراجع كذلك، ومشكلة روسو وأبعادها» الفصل الثالث من هذه الدراسة.  
ج - ويراجع أيضاً «البعد الثالث لمشكلة روسو». الفصل التاسع من هذه الدراسة.



الآراء التي يستنتجها بعض الدارسين<sup>(1)</sup> المدققين بالقضية موضوع البحث.

«ولكننا إذا تخطينا حدود الشخص المأم، وجب علينا ان ننظر إلى الاشخاص الخاصين الذين يتألف منهم والذين يستقلون عنه حياة وحرية بحكم الطبيعة. وعلينا، إذن، ان نميز جيداً بين حقوق المواطنين وحقوق السيد المتقابلة، وان نميز الواجبات التي يجب على المواطنين ان يقوموا بها بصفتهم رعايا من الحقوق التي يجب ان يتمتعوا بها بصفتهم أناساً»<sup>(2)</sup>.

وربما كانت هذه المجاهرة المزدوجة من قبل روسو بالحقوق الطبيعية (أي في الحالة الطبيعية وفي الحالة المدنية) هي التي ضللت، ظاهرياً، بعض قرائه فخلقت لهم بعض الصعوبات. كيف يمكنه، يسألون، ان يصرّ على هذا المعتقد حول الحقوق الطبيعية وقت يركز تركيزاً هاماً ملحاحاً على سلطة الارادة العامة العليا و«المطلقة»؟ أو وقت يرفض رفضاً قاطعاً «الحقوق الطبيعية» بصفتها ذات عواقب وخيمة على الدولة السياسية؟.

ان هذا لتناقض مزدوج لبعض الثقة من قراء التاريخ الطويل للفكر السياسي.

انه لطريف ان نعرف ان روسو نفسه توقع هذا الانتقاد.

غير انه لم يؤثر عليه. فقد قال:

«جميع أفكاري متناسقة منسجمة متوافقة ولكنني لا أقدر ان أعرضها جميعها دفعة واحدة»<sup>(3)</sup>.

كما قال:

«وان اسئلة بعض نقادي التقليدية هي اسئلة غير عادلة»<sup>(4)</sup>.

(1) «ويمحس الانسان، يتنازله عن جميع حقوقه للمجتمع، حق الاستئناف والتميز من أحكام المجتمع أي من القوانين الوضعية عن طريق القانون الطبيعي أو الحق الطبيعي. تصبح جميع الحقوق حقاً اجتماعياً. فالحق الطبيعي يتممه، ويمشروعية، الوضعية للمجتمع الذي يبنى بالاستناد إلى الحق الطبيعي أو بطرق تتسجم معه وتتناسق».

ليو ستروس. الحقوق الطبيعية والتاريخ. شيكاغو، 1953. ص 286. (التوكيد لنا)

(Leo Strauss, *Natural Rights and History*, Chicago, 1953, p. 286. Underlining mine).

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي:

آ - «يسأل: كيف ان الافراد الذين ليس لهم حق التصرف في حياتهم الخاصة يمكنهم ان يتخلوا إلى»

أو بالأحرى: هي امسألة لا يصح ان تسأل في نطاق النظام السياسي الذي يُعرَض.

ويتفق ان يحسّ كاتب هذه الدراسة بتعاطف قويٍّ مع روسو بالنسبة لهذه القضية -موضوع هذه الدراسة ومفترعاتها<sup>(١)</sup>. هذا لا يعني اننا نعتقد بان روسو هو أبعد من ان يطاله انتقاد. ولكننا عندما نفهم اراء روسو على حقيقتها نرى ان مجموعة لا يستهان بها من الانتقادات التقليدية ضد افكاره تنطلق غالباً من سوء فهم لفكرة أو لآخرى اراد ان يعبر عنها. ولكن عندما تتوضح افكاره على حقيقتها قد تنشأ حيالها انتقادات متعددة مغايرة. ولكن تنشأ حسنات هذه الانتقادات الاخيرة، على الاقل، من كونها لا تسيء فهم روسو. غير ان عملاً كهذا يتطلب تمهيداً حذراً. ولذلك سوف لن ينمنا في هذا الجزء من البحث. ان هَدَفِي المباشر الآن هو ان اذاع عن دفاعي المذكور عن روسو. وعندما ننظر إلى هذا العمل من زاوية تطور الفكر السياسي عبر التاريخ، نرى ان هذا الدفاع عن روسو يناقض آراء الكثيرين من آباء النظرية السياسية القديسين. وهكذا، ودفاعاً عن رفات احد «الاموات»، تُخلَقُ توترات حامية الوطيس وخلافات قوية مع ابرز الاحياء في هذا الحقل.

وهذا الاعتبار بحد ذاته، وبمعزل عن الأمور العلمية التي تزيد في ضخامة المسؤولية وجسامتها، يجعلنا نرهب الموقف ونقدّر عواقبه، ونحس بمسؤوليات معالجتنا لمثل هذه القضايا.

وبناء عليه فقد حاولنا ان نعيد توطيد ثلاث نظريات في سياقاتها المناسبة في نظام روسو السياسي: النظريات التي قد تكون شجعت، في اشكالها المساء فهمها، قراء روسو

---

١. السيد هذا الحق الذي لا يملكونه؟ لا تبدو هذه المسألة صعبة الحل الا لسوء وضعها.

العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس (التوكيدات لنا).

ب- «واننا، بعد النظر إلى ذلك، نرى على الفور انه لا ينبغي ان يسأل عمن يحق له وضع القوانين؟ فالانسان لا يجوز على نفسه، ولا عن كيفية كون الانسان حراً وخاضعاً للقوانين معاً ان القوانين سجلات لعزائنا فحسب».

العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس. (التوكيدات لنا).

ج- «ولكنه يسأل: كيف يمكن الانسان ان يكون حراً ومجبراً على ملازمة عزائم ليست عزائمه؟ وكيف يكون المعارضون أحراراً وخاضعين لقوانين لم يوافقوا عليها؟ أجيب بأن المسألة أمية وضمها».

العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الثاني (التوكيد لنا).

(١) تراجيع كذلك «مصادر سوء الفهم» الفصل الثاني من هذه الدراسة.

على التفسير الخاطئ، لفكره العلم - التفسير القائل بأن روسو هو مفكر مجموعي كلي.  
وهذه النظريات الثلاث هي :

أولاً: سلطة الإرادة العامة العليا التي يدافع عنها بحماس قوي، ولكنه ومع ذلك، يضع حولها الضوابط المتعددة الحذرة - الضوابط التي تفسح المجال أمام الصيغة الخاصة بالحقوق الطبيعية كما يفهمها.

ثانياً: النظرية التقليدية للحقوق الطبيعية التي يرفضها بقوة وعننف.

ثالثاً: وأخيراً، صيغة فكرته المتعارضة في الظاهر بأن الإرادة العامة تقدر ان تحجر إنساناً على ان يكون حراً.

وقد حاولنا، ثانياً، تحليل الاعتبارات، خارجيها وداخليها - التي يضعها روسو ضوابط على ممارسة تلك السلطة العليا التي تتمتع بها الإرادة العامة.

وقد بينا، ثالثاً، ان هذه الإرادة، في رأي روسو، هي ذات مفهوم مطاط أو مرن.

انه لتحصيل حاصل ان كل هذا لا يكون برهاناً محدداً وملزماً. ولكننا نتوقع ان نتحدث جميع هذه الجهود نتائج تلتقي جميعها عند نقطة يؤمل ان يرى الناظر من زاويتها، ويفضل هذه المحاولات، ان روسو في كتاب العقد الاجتماعي لم يقصد ابداً ان يضحي العناصر الفردية والافكار التحررية على مذبح الكلية أو المجموعة السياسية. ونأمل ان نتبين في البحوث التالية السمات الاصلية والاولية لمفهوم روسو الخاص في الحقوق الطبيعية. وسيتبين لنا ولا شك ان روسو بدلاً من ان يضعف هذه الحقوق قد صرف جهداً واعياً ومتواصلاً بغية تقويتها واسنادها.

### الحقوق الطبيعية

يربط روسو بالاطار الثقافي العام لعصره اعتباره الحقوق الطبيعية التقليدية عناصر جوهرية تتداخل والتنظيم السياسي المبني لتحقيق الحياة الفضلى.  
ما يميز روسو عن غيره من المفكرين هو طريقة معالجته لهذه الحقوق.

### الحياة

بالنسبة لروسو، كما بالنسبة لهويس ولوك، «القانون الأول للإنسان هو ان يوفر لنفسه شروط السلامة والبقاء»<sup>(1)</sup>.

(1) أ - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثاني.

ب - توماس هويس، الليبرالياتان. ج - جون لوك، في الحكم المدني: المقالة الثانية.

فالحق بالحياة؛ إذن، هو حق أساسي وطبيعي للإنسان - ويصح ذلك وعلى السواء في الحالتين: الحالة الطبيعية والحالة المدنية أو السياسية.

ويجعل النظام الاجتماعي هذا الحق في مأمن عندما يجند قوى جميع المواطنين لتضمنه وتدافع عنه.

#### مَدَى سُلْطَةِ الْحَاكِمِ الْأَمِيرِ عَلَى حَقِّ الْحَيَاةِ

هل يعني هذا أن السيد أو مكلفه لا يقدر، عن حق شرعي، أن يطلب من المواطن أن يضحي بنفسه؟ هكذا ادعى هويس في جوابه على هذا السؤال. أما جواب روسو فهو: «بالطبع لا». ففي رأي روسو، وبهذا يخالف هويس مخالفة واضحة: يحق للسيد أو للأمير المنفذ الشرعي لإرادة السيد أن يطلب هذا الطلب. ولكن لماذا؟ ومتى؟.

إن اجوبة روسو على هذين السؤالين مهمة جداً للتفهم الصحيح للقضايا الأساسية التي يعالجها هذا البحث.

#### لماذا التضحية بالنفس؟

فما يتعلق بالماذا قد سبق وأعطينا، جزئياً، أجزاءً من الجواب. وعلى وجه التخصيص يضيء بحث طبيعة السيد أماناً طريق المقارنة بين أفكار روسو وأفكار هويس حول هذا الموضوع. ولطبيعة الإرادة العامة كما لحدودها الضابطة محامل قوية وهامة بالنسبة لهذه القضايا.

#### حِجَّتَانِ

وفضلاً عن ذلك، يعطي روسو بطريقة مباشرة الأسباب التالية:

الحِجَّةُ الْغَائِبَةُ: الأخذ بالغاية أخذ بوسائلها المحفَّقة

أ - «غاية الميثاق الاجتماعي هي الحفاظ على سلامة المتعاقدين»<sup>(1)</sup>.

ب - «إن من يُرد الغاية يُرد الوسائل التي تحقق تلك الغاية كذلك».

ج - «إذن، الذي يحافظ على سلامته وحياته بمقتضى تضحيات الآخرين»<sup>(2)</sup> عليه، عندما تدعو الحاجة والضرورة<sup>(3)</sup> أن يكون مستعداً على تضحيتهما من أجلهم.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(2) يتضمن هذا افتراض المساواة.

(3) التوكيد لنا.

افتراضان : مجتمع عادل، وأناس مخلصون.

الحجة الوجودية : تكون الحياة هبة طبيعية فتصبح وديعة اجتماعية

أ - ولأن المواطن لا يظل القاضي في المخاطر التي يقضي القانون بان يعرض نفسه لها<sup>(1)</sup>.

ب - ولأنه لم يعيش في مأمن حتى ذلك الحين إلا بفضل ذلك الشرط، نعني على شرط أنه سيموت عندما يطلب منه ذلك شرعاً.

ج - ولأن حياته لم تبقى مجرد نعمة من نعم الطبيعة، بل أصبحت هبة مشروطة من الدولة<sup>(2)</sup>.

د - لذلك، متى قال له الأمير: «يلائم الدولة ان تموت»، وجب عليه ان يموت<sup>(3)</sup>.

تلك هي الأسباب الموجبة، حسب روسو، للتضحية من جهة الانسان الفرد حتى بحياته في سبيل النفع العام عندما يطلب الأمير منه ذلك شرعاً. تؤلف هذه الأسباب مجتمعة جواباً روسو على «الماذا؟» - التضحية بالنفس؟ ما هي، بكلمة ثانية، مبرراتها الاجتماعية؟.

ولا يفتين عن البال ان هذه الأسباب جميعها هي ضوابط على مشروعية ذلك الطلب من جهة الأمير.

ولا تصح الإشارة إلى ان هذه الأسباب متعارضة. قد تصبح هذه الاعتبارات متعارضة عندما تنطبق على شخص معين في حالة معينة. ولكن عندها، هل يلام روسو لأنه عبر بصيغة متعارضة عن وضع هو بحكم طبيعته متعارض؟.

«لكل انسان حق بالمخاطرة بحياته الخاصة بقصد الحفاظ عليها. وهل اتهم باقتراف ذنب الانتحار رجل قذف بنفسه من نافذة فرأى من حريق؟»<sup>(4)</sup>.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

(2) جان جاك روسو العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

(●) يراجع أيضاً الفصل الثامن من هذا الجزء من الكتاب.

«تتكر روسو للحقوق الطبيعية التقليدية».

بقي تكون عليه التفضيحية مكررة؟

وعندما نلغث إلى السؤال الثاني - سؤال المتي - نرى أن روسولا يسمح للسيد وبالتالي للامير دائماً وأبداً، ويمعزل عن الظروف جميعها، بأن يطلب من المواطن المخاطرة بحياته. ومتى لا يبقى للامير أن يفعل ذلك؟ أي، أن يطلب من المواطن أن يُخاطر بحياته؟.

عدا عن مضامين البحوث السابقة ذابت المحمل على هذه القضية، هنالك شرط سبق أن وضع بجلاء: عندما لا يكون ذلك الطلب ضرورياً<sup>(1)</sup>.

شرط آخر يمكننا أن نستنتج من بحث روسو في العقوبات والجرائم.

وفلا يبقى للدولة اعدام من يمكنها أن تبقية حياً دون أن تعرض حياة الآخرين للمخطر، هذا ولو كان ذلك الاعدام للمعبرة<sup>(2)</sup>.

وهكذا يتبين أن التفضيحية تكون مشروعة ضمن حدود: منها، انها يجب أن تكون ضرورية - والشرط الثاني (الأخر) السابق يتجزأ ذاته، بعد التدقيق بالعمق، بالأول.

التوازن القوي بين الفردية والجماعية

هذا يبين أن روسو يحاول جاهداً أن يحفظ شيئاً من التوازن بين مبادئ عرفت تقليدياً بأنها مجموعية كلية من جهة، ومبادئ مغايرة لازمت تطور الفكر التحرري الفردي من جهة ثانية. ويظهر هذا عدم ثقة روسو بكلتا المدرستين التقليديتين. كلتاها تخفق، حسب روسو، في توفير الاطار الاجتماعي الذي يحول الانسان أن يحقق نفسه وانسانيته. يتطلب تحقيق هذه الغاية تنسيقاً للعناصر القوية والمختارة من المدرستين. وهو يقوم بهذه المحاولة بطريقة مصممة ومتروسة، في إطار مبتكر، وفي ضوء ضوابط وتعديلات تعطي الانطباع بأنها جد غريبة، وفي ترتيبات وتركيبات تظهر خيالية بالرغم من انه يقصد بها معالجة أمور واقعية بطرق واقعية.

غير أن اهتمامه القلق الأولي واضح وجلي. انه يعني بناء نظام سياسي عن طريق

(1) أ - راجع الحجة (المقدمة) ج من الحجة الثاقبة.

ب - راجع أيضاً ضوابط السلطة العليا للإرادة العامة الفصل السادس في هذا البحث. وينبغي أن يلاحظ أن جميع هذه الحدود ليست ضوابط تطبيقية، مع انها قد تصح أن تجعل كذلك، ضد امكانيات سوء استعمال الأمير للقوة التي يتمتع بسلطانها. غير أن هذا هو انتقاد عملي، لا انتقاد مبدئي.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

مقترحات تنظيمية تحقق، في رأيه على الأقل، بعض القيم الأساسية. وتأتي في المراتب الأولى من الأهمية بين هذه القيم الحياة والحرية والسعي وراء السعادة والملكية الخاصة والمساواة والمنفعة والعدالة والقوة. قد يكون روسو اعتبر هذه القيم قيماً جوهرية - قيماً يسعى الإنسان وراء تحقيقها بغية الحصول عليها لا لسبب أبعد من هذا الحصول. ولكن، من الواضح أيضاً، أن هذه القيم قد ركّز عليها بصفاتها شروطاً ضرورية لتحقيق غاية أهم منها وأبعد وأولى بالاحترام، نعتي تحقيق الإنسان لإنسانيته في أفضل إطار اجتماعي أي، إطار يتوفر فيه على الأقل التوازن بين الاعتبارات الجماعية الأصلية والمتطلبات الفردية الجوهرية.

ويربط هذا بين روسو ومِل والفلسفة الشخصية.

## الحرية

الحرية هي حق آخر من حقوق الإنسان الطبيعية.

تمتع الإنسان بالحرية في الحالة الطبيعية حسب روسو. هذا أمر سبقت الإشارة إليه. فهي لديه إحدى الوسيلتين الأوليتين: القوة والحرية، اللتين تساعدان على الحفاظ على سلامته في تلك الحالة. وسبقت كذلك الإشارة إلى أن السؤال: كيف يمكن أن يعد الإنسان الآخرين بتلك الحرية أو يرهنها لديهم دون أن يلحق ضرراً بمصالحه الخاصة؟ يكون أحد الأبعاد الثلاثة للمشكلة الأساسية التي يحاول روسو، كما فعل وينجاح يرضى هو عنه، معالجتها في العقد الاجتماعي. ويتتيه روسو من تلك المحاولة إلى القول بأن جوهر الهيئة السياسية هو التآليف والتوفيق بين الحرية والطاعة. والظاهر أن الإرادة العامة هي ما يقوم بذلك التآليف في أسمر مراحل التطور للإنسان وللمجتمع معاً. وذلك بتنسيقها بين الالتزام الأدبي، جوهر الحرية، وبين الالتزام السياسي، قلب الطاعة.

## جُزءٌ من جَوْهر الجسم السِّياسي

وهكذا نرى أن الحرية، بتعميدها وباستمرار وجودها، هي شرط من مضامين الجسم السياسي الجهورية:

«وإن الشعب إذا ما وعد (أحدهم) بالطاعة فحسب وببساطة، يحمل نفسه بهذا الفعل ذاته، فيفقد صفة الشعب. برهة يصير (أحدهم) مالِكاً ينقطع عن كونه سيداً. فتنتهي بذلك الهيئة السياسية»<sup>(1)</sup>.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الأول.

«هناك فرق عظيم بين إخضاع جمع وإدارة مجتمع. اذا استعبد أحدهم أناساً متفرقين بالتتابع، مهما كان عددهم، فأنني لن أرى هناك غير مالك يستعبد وعبداً، لا شعباً وسيداً. وذلك كما لو كنت أرى تكتلاً لا تأليفاً مشتركاً، فلا يوجد هناك نفع عام ولا هيئة سياسية. ولا يتخطى ذلك الرجل كونه فرداً دائماً ولو استعبد نصف العالم»<sup>(1)</sup>.

### شَرَطُ ضَرْوَرِي لِجَعْلِ الْعُهُودِ الْعَامَّةِ مَشْرُوعَةً

والحرية هي أيضاً شرط من شروط العهود العامة الشرعية:  
«وأخيراً إنما هي عهود فارغة متناقضة تلك التي تشترط سلطاناً مطلقاً من ناحية، وطاعة لا حد لها من ناحية أخرى»<sup>(2)</sup>.

### جَوْهَرُ الْإِنْسَانِ الْأَدَبِيِّ

ويرادف روسو بين الصفة الانسانية للإنسان وحرية:

«وتنزل الإنسان عن حرية يعني تنزلاً عن صفة الإنسان فيه، وتنزلاً عن الحقوق الإنسانية وعن واجباتها أيضاً. . . ونزع كل حرية من إرادة الإنسان، هو نزع كل أدب من أعماله»<sup>(3)</sup>.

### مِنْ الْمَقَوِّمَاتِ الْجَوْهَرِيَّةِ لِلْإِرَادَةِ الْعَامَّةِ

فلا غرو بعد ذلك ان تكون الحرية إحدى مقومات الإرادة العامة الجوهرية:  
«الإرادة العامة إما ان تكون عامة أو لا تكون»<sup>(4)</sup>.

«ولا ضرورة إلى كون الإرادة العامة اجتماعية دائماً لتكون عامة. غير انه يجب احصاء جميع الأصوات، فكل منع قاطع مبطل للعمومية»<sup>(5)</sup>.

«ويمكنني أن أضع هنا كثيراً من التأملات حول الحق البسيط للتصويت في كل عمل للسيادة، ذلك الحق الذي لا يستطيع ان ينزعه من المواطنين شيء. . .»<sup>(6)</sup>.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الثاني.

(5) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الثاني (حاشية).

«لتكون إرادة عامة، ليس من الضروري دائماً أن يتوصل إليها بالاجماع. ولكنه من الضروري، في عملية الحصول عليها، أن نعد جميع الأصوات ونعتبرها. ذلك لأن كل استثناء شكلي من هذا النوع يشوه معالم عموميتها».

(6) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الأول.



وهذا يعني ان الانسان حقاً طبيعياً في ان يُسمع، أي في ان يعبر عن رأيه ووجهة نظره بحرية.

### جُزءٌ مِنَ المصلحة العامة

والحرية هي أيضاً جزء جوهري من المصلحة العامة:

«وإذا بحثنا بدقة عن محتوى الخير الأعظم للجميع، الخير الذي يجب ان يكون غاية جميع الانظمة الاشتراكية، وجدنا انه يُرَدُّ الى مقومين اصليين: الحرية والمساواة، الحرية، لأن كل تسمية خاصة تضيف الدولة، والمساواة، لأن الحرية لا يمكن ان توجد بدونها»<sup>(1)</sup>.

ونذهب إلى ان الحرية قد توجد «بدون» المساواة، أو بالرغم منها! وأحياناً أيضاً بسببها.

### جزءٌ مِنَ القانون

فهل من عجب بعد ذلك ان تكون الحرية، حسب روسو، جزءاً جوهرياً من القانون؟.

«وكل قانون لا يوافق عليه الشعب شخصياً باطل وفارغ. في الواقع، هو ليس بقانون مطلقاً»<sup>(2)</sup>.

### غايةٌ بذاتها

ولذلك فالحرية هي قيمة يحتفظ بها بالرغم مما تتطلبه من التضحيات. يصبح ان تكون غاية بحد ذاتها تسترخص في سبيلها اجسام التضحيات:

«وحيث يكون الحق والحرية كل شيء، يستهان بالتضحيات»<sup>(3)</sup>.

وتتجمع نتيجة لذلك، في تربة الحرية، جذور حق العصيان المدني. يرفض روسو المسيحية ديانة مدنية مناسبة لانها لا تشجع، قلباً وقالباً، على تحقيق هذا الحق<sup>(4)</sup>.

---

(1) جان جاك روسو العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني. الفصل الحادي عشر. (التوكيد لنا).

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر. (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الخامس عشر.

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الثامن.

وعلى الرغم من أهميتها الجوهرية ومن الأدوار التي تلعبها في نظام روسو السياسي ومن النتائج التي تترتب عليها، تظل الحرية، ويعني معين على الأقل، أدنى من المساواة لدى روسو. لقد سبق وتبين لنا أن الحرية، وجودياً، تتكفل على المساواة. لا يمكن أن توجد الحرية بدون المساواة. فوجود المساواة شرط ضروري لوجود الحرية<sup>(1)</sup>.

### ليست بمطلق: الحرية والمساواة

ثم إن الإنسان بإمكانه،<sup>(2)</sup> حسب روسو، أن يقاوض الحرية ببعض الامتيازات:

«ولما كان الناس يولدون أحراراً متساوين فإنهم لا يتنزلون<sup>(3)</sup> عن حريتهم إلا لشعهم الخاص»<sup>(4)</sup>.

### ثلاثة معانٍ للحرية

وقد يتبادر إلى ذهن البعض أن هنالك تناقضاً بين ما يذهب إليه روسو في هذا المقتبس وبين ما يتضمنه المقتبس المبين أن الحرية جوهرية جداً للإنسان<sup>(5)</sup>، وبالتالي فلا يقدر الإنسان أن يتنازل عنها دون أن يتنازل عن إنسانيته.

نبادر، صدىً لمثل هذه الشكوك، إلى إعلان حقيقة يؤمن بها روسو وتنسجم مع مفهومه التطوري لطبيعة الإنسان ولحقوقه الطبيعية ومنها الحرية. هنالك على الأقل ثلاثة معانٍ للحرية لديه: الحرية الطبيعية البدائية، والحرية المدنية، والحرية الأدبية:

«ولنحول هذا الحساب إلى حدود يسهل قياسها. إن الذي يفسره الإنسان بالتعاقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية وحق مطلق في كل ما يحاول وما يمكن أن يحصل. وأما الذي يكسبه، فهو الحرية المدنية وتملك ما يميز. ويجب، لعدم الخطأ في هذه المقايسة، أن نميز بين الحرية الطبيعية<sup>(6)</sup>، التي لا حدود لها غير قوى الشخص، وبين الحرية المدنية المقيدة بالإرادة العامة...»

- 
- (1) راجع من هذا الجزء من البحث، الحرية «جزء من المصلحة العامة».
  - (2) «أن تنزل هو أن تباع أو أن تهب». العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الرابع.
  - (3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثاني.
  - (4) راجع من هذا الجزء من البحث، «الحرية جوهر الإنسان الأدبي».
  - (5) «الحرية الطبيعية» تعني هنا الحرية التي يتمتع بها الإنسان في الحالة الطبيعية، أي الاستقلال عن الآخرين.

وقد تضاف على ما تقدم وفي الحالة المدنية، الحرية الأدبية التي تجعل، وحدها،  
الإنسان سيد نفسه»<sup>(1)</sup>.

وهكذا نرى أنه، حسب روسو، يتنزل الإنسان عن «حرية الطبيعة» لنفع خاص  
أو بالأحرى بغية اقتناص مكاسب متعددة. أما الحرية التي يهدد التنازل عنها جوهر  
الإنسان ذاته فهي الحرية الأدبية.

وأما الحرية المدنية فهي، لدى روسو، قضية نسبية سياسياً. إنها تتمشى بقدر ما  
تنقلص الإرادة العامة. يصبح هذا ما دام وجد فرق هام بين الالتزام والالتزام. أما متى  
اندمج الالتزام والالتزام في أسعى مراحل التطور الإنساني والاجتماعي فتتقدم هذه  
العلاقة المقلوقة بين الحرية والإرادة العامة. عندها، تصوب هذه العلاقة: تزداد الواحدة  
بازدياد الثانية، وتنقص بنقصها.

وتتأثر الحرية المدنية في نظام العقد الاجتماعي السياسي بالبعد الجغرافي:  
«ويقدر ما تتسع رقعة الدولة، تضيق الحرية»<sup>(2)</sup>.

وأخيراً قد تتألم الحرية المدنية، بعكس المساواة، من عواقب شريرة:

«وماذا إذن؟ ألا يمكننا أن نحافظ على الحرية إلا بالبقاء على العبودية؟ قد يكون  
الأمر كذلك. وهكذا يجتمع التقيضان».

«ولكل ما ليس في الطبيعة سيئاته. وعلى الأخص المجتمع المدني. فهناك بعض  
الأحوال السيئة حيث تضطر على فرض العبودية، إذا ما أردنا الحفاظ على الحرية الفردية،  
إذا لا يمكننا، فيها، أن نهيء للحرية، إلا على حساب حرية الآخرين، وحيث لا يمكن  
للمواطن أن يكون تام الحرية إلا بكون العيد تام العبودية. كانت هذه حال أسبارطة. أما  
أنتم معشر الشعوب الحديثة فليس لديكم عيب. غير أنكم انتم نفوسكم عيب»<sup>(3)</sup>.  
تدفعون حريتهم الشخصية من أجل حريتهم. ومن العبث مفاد حريتهم بهذا التفضيل.  
إنني أجد فيه جيناً أكثر مما أجد فيه إنسانية»<sup>(4)</sup>.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثامن (التوكيدات لتام).

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الأول.

(3) «وبرهة ما يسمح الشعب لمثلين، يخسر حريته ويضمحل وجوده بصفتها شعباً» العقد الاجتماعي،  
الكتاب الثالث، الفصل الخامس عشر.

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الخامس عشر.

### ج. هـ. د. كُول

من مغازي البحث السابق ان الحكم التالي على لسان المفكر السياسي ج. هـ. د. كُول يحتاج إلى إعادة نظر جدية.

«يسند روسو معتقده السياسي كلياً إلى مفهومه في الحرية الإنسانية. ولولم يكن الإنسان عميلاً حراً يقبل الالتزام بقانون شامل يقرره لنفسه لما كانت الدولة، وبطريقة مشابهة، لتقبل بالالتزام بتحقيق الإرادة العامة - أي بان تقرر لنفسها ولابنائها قانوناً مشابهاً شاملاً»<sup>(1)</sup>.

لقد رأينا ان الحرية، هي قيمة واحدة من عدة قيم يلتجئ إليها روسو لتدعيم نظامه السياسي. وإذا قابلناها بالمساواة، كما فعلنا، تبين لنا انها، وان كانتا متساويتين بصفتها ضرورتين للنظام السياسي الروسي، يتفاوتان بالأهمية. فان المساواة أكثر أهمية من الحرية أو أوسع منها شمولاً في تقرير الإرادة العامة وتوجيهها.

ثم ان التشبيه الذي يتضمنه المقتبس للمدرس بين الدولة وبنائها هو أمر لا تفرقه، كلياً، مبادئ العقد الاجتماعي الأولية. قد يكون مستنداً إلى تشبيه جوهري. ذلك ان هنالك وجه شبه بين تصرف الدولة الأدبي والتصرف الأدبي للإنسان الفرد. الإنسان قادران، بطبيعتها، على الالتزام بقانون عام يرضيان عنه، وبأملان، نتيجة لتطبيقه، بتحقيق مغانم جُل.

بيد اننا ينبغي ان نصرّ على فارق هام جداً بين التزام الدولة والتزام الناس الأعضاء فيها. التزامهم أصيل ومباشر. أما التزامها فلا يكون إلا عبر التزاماتهم.

### روسو وكانط

وينبغي ان يعاد النظر في المقابلة التي يقوم بها كُول نفسه بين جان جاك روسو وعمانوئيل كانط. «فارقة» روسو «العامة» ليست بحكم طبيعتها مشابهة، شمولاً على الأخص، «بأمر» كانط «المطلق وغير المشروط». وعلى الرغم من ان المقياسين أدبيين اجتماعيين، فمقياس كانط يتطلب تطبيقاً يشمل العالم بأسره أي الإنسانية جمعاء دون ان يهزم غايته. بينما يكفي مقياس روسو بتطبيق ينحصر في مدى دولة قومية مثلاً أو أي مجتمع سياسي قائم بذاته.

(1) ج. هـ. د. كُول في مقدمته للعقد الاجتماعي والمطارات، لندن، 1932، ص 34-35.

(G.D.H. Cole, Introduction to Rousseau's Social Contract and The Discourses. Everyman's Library, London, 1932, p. XXXIV).

وفضلاً عن ذلك فمقياس روسو ينشأ في تربة المصلحة العامة المشتركة، وعبرها، يد جنوره في تربة المصلحة الحقيقية للفرد. أما مقياس كانط فلا يعتبر ان لهذه المصالح دوراً مشروعاً في القانون الأدبي وبالتالي في التصرف الأدبي.

والبعد الأول من أبعاد المشكلة الرئيسية في العقد الاجتماعي يتناقض والنتيجة الفكرية المعبر عنه في نقد العقل العملي. بينما يحاول الأول، عن وعي وقصد وتصميم، ان يجمع (2) بين النفع والعدالة أو الأدبيات، بصر الثاني، بالحاج، على ضرورة الفصل بينهما.

### تطور الحرية والطبيعة الانسانية

غير ان الحرية، حسب روسو، مثل جميع الحقوق الطبيعية الباقية، تتطور فتتغير بمرورها عبر مشروط الميثاق الاجتماعي. انها لا تتكسر تنقاً وذرات وظلال ألوان وأصواء كما يتكسر شعاع الضوء الأبيض عندما يمر بمشروط الفيزيائي. عكس ذلك تماماً هو ما يحصل في رأي روسو. انها تتكشف وتنمو فتصبح أغنى محتوى: ترحب تسامياً أدبياً وعقلانياً، كما تزداد قوة وسلامة:

وأدى الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية إلى تغيير هام في الانسان جذري بالاعتبار. فقد حل لديه العدل محل الغريزة فمنحت افعاله أدباً كان يعوزها سابقاً. وعندها رأى الانسان، بعدما عقب عنده صوت الواجب الصولة الطبيعية والحق الشهوة، اضطرابه إلى مشاورة عقله قبل الاصغاء إلى أهوائه وإلى السير على مبادئ مغايرة للمبادئ التي سار عليها حتى الآن طالما لم ينظر غير نفسه. ورأى انه، وبالرغم من حرمانه نفسه في هذه الحالة الجديدة (3) منافع كثيرة ينالها من الطبيعة، يبلغ من كسب ما هو عظيم منها، وتبلغ اهلياته من الممارسة والنمو، وافكاره من الاتساع، ومشاعره من الشرف، وروحه من السمو - مما يوجب عليه ان يبارك، بلا انقطاع، تلك السويعة السعيدة التي جعلت منه كائنات ذكياً وإنساناً، بعدما كان حيواناً أرعن قليل العقل.

وإذا حولنا هذا الحساب إلى قياسات يسهل عددا نرى ان الذي يحصره الانسان

---

(1) أ - « هذا الاتفاق العجيب بين المصلحة والعدالة هو الذي يمنح للمشورات المشتركة صبغة انصاف يصر زوالها في المناقشة حول كل أمر خاص ».

العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

ب - تراجع أيضاً « مشكلة روسو وأبعادها » الفصل الثالث من الجزء الثاني من هذه الدراسة.

(2) وقد يؤدي سوء استعمال هذه الحال الجديدة، حسب روسو، بالإنسان حتى إلى مهاوي أحط من الحالة الطبيعية. العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثامن.

بالتعاقد الاجتماعي هو حرته الطبيعية وحق مطلق في كل ما يحاول وما يمكن ان يحصل .  
والذي يكسبه هو الحرية المدنية وتملك ما يجوز . ويجب ، لعدم الخطأ في عبارات هذه  
المقايسة ، ان نميز بين الحرية الطبيعية التي لا حدود لها غير قوى صاحبها ، وبين الحرية  
المدنية المقيدة بالارادة العامة . ويجب ان نميز بين الحيازة التي ليست سوى نتيجة لقوة  
المستولي الاول أو حقه ، وبين التملك الذي لا يمكن ان يقوم على غير صك انجائي .

«وقد تضاف ، على ما تقدم ذكره من منافع الحالة المدنية ، الحرية الأدبية التي  
تجعل ، وحدها ، الانسان سيد نفسه بالحقيقة»<sup>(1)</sup> .

ومن الضروري ان يلازم هذا التطور التقدمي المتسامي في الحرية تطوراً مماثلاً في  
طبيعة الانسان . فهذا «التطور الجدين بالاعتبار في الانسان» هو ، دون شك ، لمصلحته .  
هكذا يؤمن روسو . فالتطور في الحرية والتطور الموازي في الانسانية لدى الانسان امران  
متلازمان .

جورج ساين وليو ستروس

اذن ، عندما نفى جورج ساين «كل حرية» عن إنسان روسو الطبيعي لم يكن دقيقاً  
كل الدقة في ملاحظته . وكذلك لم يكن ليو ستروس محقاً كلياً عندما نفى الحقوق الطبيعية  
عن إنسان روسو المدني :

«وحقوق الانسان . . . هي حقوقه مواطناً»<sup>(2)</sup> .

«يحقق الانسان الأخلاقية والعقلانية وبالتالي الحرية عندما يصبح مواطناً وعندها  
فقط»<sup>(3)</sup> .

«ويخسر الانسان بتنازله عن جميع حقوقه للمجتمع حق الاستئناف والتمييز من  
احكام المجتمع أي من القوانين الوضعية عن طريق القانون الطبيعي أو الحق الطبيعي .

---

(1) أ- جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الأول ، الفصل الثامن .

ب- إذ حتى يصبح الانسان سيداً لمصره يتطلب ، حسب روسو ، صفات وشروطاً أخرى غير  
وجوده في المجتمع المدني : «وبرهة يصل إلى أيام التمييز بين الخير والشر يصبح الحاكم الوحيد في  
مناسبة وسائله للحفاظ على نفسه ، وعندها ، وبالتالي ، يصبح سيد نفسه» .

العقد الاجتماعي ، الكتاب الأول ، الفصل الثامن .

(2) ليوستروس الحقوق الطبيعية والتاريخ شيكاغو 1953 ص 286 .

Leo Strauss , *Natural Rights and History* , Chicago , (1953 , p. 286) .

(3) جورج ساين «التقليدان الديمقراطيان» دراسة نشرت في المجلة الفلسفة المجلد 61 سنة 1952  
ص 463 .

تصبح جميع الحقوق حقوقاً اجتماعية. فالحق الطبيعي تمتصه، ويمشروعة، القوانين  
الوضعية للمجتمع الذي يبنى على الاستناد إلى الحق الطبيعي، أو بطرق تنسجم معه  
وتتناسق»<sup>(1)</sup>.

ولا يغيب عن ذهن القارئ أن صعوبة تحليل هذه المقتبسات تكمن في كون الخطأ  
والصواب ممتزجين فيها امتزاجاً دقيقاً جداً. أما المبدأ المعتمد لهذه الغرلة والذي غاب  
عن صاحبي هذه المقتبسات فتسهل إليه الإشارة.

ما يجعل سهام العالمين الاثنين تخطيء الهدف هو اختفاق مشترك بينهما في ملاحظة  
الصفة التطورية لمفهوم «الطبيعي» عند روسو. ثمر الحقوق الطبيعية، كما يفهمها روسو،  
بضرورة متكاملة وعملية تطويرية متتابعة تبدأ في الحالة الطبيعية ولا تنتهي بدخول  
الإنسان، عبر التعاقد الاجتماعي، في الحياة المدنية السياسية. إنها تتعدى هذه المرحلة.  
ولا تصل إلى نهايتها الا حينما يحقق الإنسان انسانيته. عندها، تتحقق معاً غايتها وغاية  
الإنسان.

وقد رأينا أن الإنسان يتمتع، حسب روسو، بنوع من الحرية في جميع مراحل  
تطوره.

### المساواة

كثيرة هي الاغراءات التي تدفع الدارس المدقق في تكوين النظام السياسي  
الروسوي إلى الاعتقاد بأن المساواة هي الصخرة الصامدة التي تدعم أساس هذا النظام.  
إنها مفهوم يشبه المطلق، بمعنى أنه لا مهرب للنظام الروسوي منها. فمع «أن الناس  
يولدون أحراراً ومتساوين» في عرف روسو، فبإمكان الإنسان أن يفاوض حريته  
بامتيازات خاصة ومنافع شخصية. ومن هذه المنافع حصوله على حريته المدنية ومن ثم  
على حريته الأدبية. ولا تفتح هذه الامكانية - إمكانية المقايضة، أبوابها أمام المواطن تجاه  
المساواة على ما يظهر.

### من جوهر العقد الاجتماعي

المساواة تصف، بمعنى جوهري هام، فعل التعاقد:

«لما كان جميع المواطنين متساوين بالعقد الاجتماعي، فإن ما يجب أن يصنعه

(1) ليو ستروس الحقوق الطبيعية والتاريخ شيكاغو 1953 ص 286.

Leo Strauss Natural Rights and History, Chicago, 1953, p. 286).

الجميع ينبغي ان يأمر به الجميع . وكذلك ليس لاحد حق بان يطالب غيره بفعل شيء لا يصنعه هو»<sup>(1)</sup>.

### من مفترضات العقد الاجتماعي

والمساواة تصف الواقع الذي تستند إليه عملية الدخول في التعاقد:

«وبرهة يجتمع الشعب اجتماعاً شرعياً بصفته الهيئة ذات السيادة، ينقطع كل قضاء للحكومة وتعلق السلطة التنفيذية. عندها يصبح شخص آخر مواطن مساوياً بالتقديس والحرمة لشخص أول حاكم»<sup>(2)</sup>.

### حد من حدود الارادة العامة وصفة للمعهود العامة

وقد رأينا ان المساواة هي احدى القيم الرابطة لممارسة الارادة العامة سلطتها العليا - خصوصاً وهي من الخاصيات الجوهرية التي تتصف بها المعهود العامة.

### مصدر قلق

وهي، كما رأينا، احدى الأسباب التي يقتنع روسو، بالملجؤ إليها، بان امكانية تنزل كل فريق من فرقاء الميثاق الاجتماعي تنزلاً كلياً يشمل شخصه وقواه لا يصح ان تكون مصدر قلق لهذا الفريق أو لأي من الفرقاء المعنيين - شرط ان يكون التنزل في مصلحة المجموع الكل.

«وذلك لان هذا التنزل عندما يكون مطلقاً، وعندما يتساوى الجميع بالنسبة اليه، يتغني بذلك وجود رغبة عند مطلق انسان في ان يجعل ظروف الحياة الاجتماعية السائدة أثقل عبثاً على غيره مما هي عليه»<sup>(3)</sup>.

### تعليق ناقد

تتكشف هذه الحجة الروسية عن مزايا كثيرة يتصف بها التفكير الروسي السياسي. ولسنا، هنا، بوارد الإشارة إليها جميعها وبالتفصيل. نقصر على المهم منها.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث الفصل السادس عشر.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث الفصل الرابع عشر.

(3) جان جاك روسو العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس عشر.

«ان الشرط متساو نحو الجميع ما وهب كل واحد نفسه بأسرها، وانه لا مصلحة لاحد في جعل الشرط ثقيلاً على الاخرين ما كان الشرط متساوياً نحو الجميع».



نلاحظ باديء ذي بدء الربط الروسي بين مقدمتي هذه الحجة واستنتاجها. فقول الربط الروسي لانه، وصفاً لواقع، ومن منطلقات غير روسوية، يبقى ربطاً لا يصح بحكم الضرورة.

ويتقدم به روسو هنا على أنه صحيح. ومن هنا يكون روسو إما يوثوبياً: يفترض في الناس وفي التنظيم الاجتماعي ما ليسوا عليه؛ وإما ضابئاً.

المقدمتان هما: التنزُّل المطلق؛ وتساوي الجميع بالنسبة إليه.

والاستنتاج؟

انتفاء الرغبة، بذلك، عند مطلق انسان في ان يجعل ظروف الحياة الاجتماعية السائلة أثقل عبئاً على غيره مما هي عليه.

بكلمات ثانية يعالج روسو هنا مشكلة التصادم والتصارع بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة. وفي هذا الإطار يقدم روسو، في حجته المدروسة، حلاً عاماً وشاملاً، لهذه المشكلة.

ويقدر ما تكون العمومية والشمولية في نظرية ما، وعندما تصحان، من الصفات المستحسنة، بقدر ما تكونان، جواباً عن مسألة تجريبية، من الميزات التي يُؤسف على وجودها.

ذلك لانها تكونان، على الغالب، من رواسب النظرة النموذجية في الانسان. وهذه خطيئة تخرص المنهجية المؤتمنة على تنمية المناعة - لدى دارسيها الواعين - ضدها، وبالأحرى على تجنبها التجنب الحذر.

وواضح ان روسو هنا يعالج مسألة تجريبية.

ومن هنا يغلب ان تكون ردات فعل الناس المختلفين طبائع وامزجةً وسلاماً قيم مختلفة بالنسبة للتحدي الذي تقدمه لهم.

وما علاقة هذه الاعبارات بالحجة الروسية: بالأحرى بالربط الروسي المأز ذكره؟ أنه اذا صح على انسان ما أو على بعضهم؛ فإنه على الغالب لا يصح على الجميع كما يقصد روسو - وهو حتى قد لا يصح على أحد:

إن التنزُّل المطلق، حتى وان تساوى الجميع بالنسبة إليه، لا ينفي بحكم الضرورة علماً انه قد يكون دافعاً يقرى ويضعف بفضل الظروف المتعلقة به - انتفاء الرغبة باستغلال أحدهم الباقين - بعضهم أو جميعهم.

هذا فيما يتعلق بالربط بين المتقدمين والاستنتاج في حجة روسو المدروسة .

وكأنني بروسو فضلاً عن ذلك ، يربط بين المتقدمين الأولى والثانية . التنزل المطلق ، وتساوي الجميع بالنسبة إليه . كان بإمكان نظرية لوك أو نظرية هوبس ان تحقق المساواة بين المواطنين وبالنسبة للتنزل غير المطلق - التنزل الجزئي . ولكن هذا لم يرضِ روسو . ينشأ من هذين النصين ، حسب روسو ، بعض المشاكل السياسية والاجتماعية . ليتحاشاها ، وضع روسو المقدمة الأولى بصيغة التنزل المطلق .

ويدور انه يعتقد ان هذا التنزل المطلق هو ادعى لتحقيق المساواة بين المواطنين :  
« ان الشروط متساوية نحو الجميع ما وجب كل واحد نفسه بأسرها » .

فهل صَحَّ ظن روسو؟

نجوم حول صحة هذا الظن شكوك كثيرة مبررة .

يتساوون « بالتنزل المطلق » مهما عني هذا « التنزل المطلق » فكرياً ، أي اسماً  
فمحسب .

أما عملياً ، وفي ظروف كالظروف التي نعرفها تحيط بالناس وتتغلغل في داخلهم ، فهذا أمر غير مأمون - بل هو بالأحرى أمر كئيباً ما تحطىء حسابات الحقل فيه حسابات البيدر . خذ مثلاً على ذلك من حياتنا المعيشة واقترض ، الآن - اننا نعرف بالضبط ما يعني « التنزل المطلق » وسيتبين عن كتب أنه مفهوم لا مغزوي ، - واننا نطلب من احدهم ان يتنزل « وتنزلاً مطلقاً » فما هو الشيء الذي تطلبه منه؟ وهب انه ، بعد مدة ، جاءنا قائلاً انه فعل ما طلبناه منه ، فكيف نتأكد من صحة ادعائه؟ .

لنعتبر ان « التنزل المطلق » يعني تنازل الانسان عن كل ما يملك . فهل هذا يوفر لروسو شروط مقصده؟ تحقيق التساوي بين اثنين أو أكثر يقومان به؟ لا - اللهم إلا اذا كان ما يملكه أو يملكونه متساوياً قبل هذا التنزل . التساوي بالفقر المدقع ليس شرطاً ضرورياً وكافياً لتحقيق المساواة - خصوصاً عندما يكون هذا التحقيق مقدمة « لانفناء الرغبة » عند الانسان ، أي انسان ، باستغلال غيره . قد تكون هذه المساواة ، بحد ذاتها ، دافعاً لذلك الاستغلال .

فالربط الروسوي الثاني بين مقدمة « التنزل المطلق » ومقدمة « تساوي الجميع » يتعثر هو بدوره ولا يحقق هدف روسو إلا في حالات خاصة جداً وقد تكون شواذاً اجتماعية أكثر مما هي قواعد .

« والتنزل المطلق » مطلب غير عملي . ويتبين ان روسو ، وعبر عملية متذاكية ، يجعله

مقدمة لنتيجة رابحة، فكانه، به، يلعب لعبة رياء.

وعلى الرغم من ان سبية هذه الحجة الروسية لا تثبت بشكل يخدم غايات روسو - خصوصاً بادعاءاتها الايجابية، فإن هاجس روسويقي هاجساً اصيلاً لا بد من التصدي له من قبل من يندس للاجتماع الانساني رغباً بانتقال الانسانية جمعاء من درجة على سلم التطور المدني إلى درجة أعلى وأرقى.

ايشار الانسان نفسه على غيره طبيعة انسانية.

أن تطلب انتفاء وجودها هو مطلب، في سياق ما نعرفه عن طبيعة المجتمع والإنسان، يكاد ينزل في مهاوي اليوتوبيته.

وهب انه ليس باليوتوبي يقي من الاعتبارات التي تستدعي الدراسات طويلة النفس لتقرير ما اذا كان هذا المطلب: - انتفاء وجود حب الذات هذا مطلباً مشروعاً اجتماعياً أم لا. ذلك لأن لوجود هذا الحب نتائج كثيرة ايجابية حضارية. ولنا، بدون تساؤل ودراسة، بمتاكدين من حكمة القضاء عليها.

يبقى السؤال الهام سياسياً واجتماعياً: كيف التخفيف من ميثات حب الذات هذا؟ - هذا إذا كان القضاء عليها، لا القضاء عليه، كلياً ليس في متناول يدنا؟.

### تجمل التعاقد الاجتماعي عملية رابحة

والمساواة هي أبرز الاسباب التي تجعل التعاقد الاجتماعي عملية رابحة.

«وبما ان المتنازل من الفرقاء عن حق يكتسب، بفعله هذا، مقابل ذلك الحق عينه على جميعهم، فانه يظفر، بذلك، بما يعادل جميع ما يفقد. وزيادة عن ذلك يحصل، ويفضل الفعل ذاته، على قوة لحفظ ما يملك»<sup>(1)</sup>.

### من خاصيات الارادة العامة بالمقابلة مع الارادة الخاصة

وفضلاً عن ذلك تكون المساواة خاصية جوهرية من خاصيات الارادة العامة:

«والواقع انه اذا كان لا يتعلو توافق الارادة العامة والارادة الخاصة في نقطة ما، فانه من المستحيل»<sup>(2)</sup>، على الأقل، ان يدوم هذا التوافق ويثبت. لان الارادة العامة تميل إلى المساواة والارادة الخاصة تميل إلى التفضيلات بطبيعتها. وأكثر من ذلك استحالة»<sup>(3)</sup>

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الاول، الفصل السادس.

\* راجع الفصل السادس من الجزء الثالث من هذا الكتاب: «القانون الطبيعي الجديد» التعرف إلى حذة.

وجود ضامن لهذا الاتفاق. ذلك لانه، حتى عندما يجب ان يوجد، يكون نتيجة المصادفة أكثر منه نتيجة الصنعة»<sup>(1)</sup>.

«لا يحق للسيد مطلقاً ان يحمل احد الرعايا أكثر مما يحمل الآخر»<sup>(2)</sup>.

«ومهما تكن الجهة التي تقترب منها إلى المبدأ، فأننا نصل دائماً إلى ذات النتيجة. ان الميثاق الاجتماعي يحمل بين المواطنين من المساواة ما يلزمون انفسهم معه بذات الشروط وما يجب ان يتمتعوا معه بذات الحقوق. وهكذا فكل عقد سيادة، ونعني بذلك كل فعل صحيح وشرعي للارادة العامة، يلزم جميع المواطنين أو يساعدهم بسواء، وذلك عن طبيعة الميثاق»<sup>(3)</sup>.

فالارادة العامة، اذن، هي عامة بمعنى انها تنشأ عن ارادة الجميع بالتساوي<sup>(4)</sup>. وتنطبق على الجميع بالتساوي. فالمساواة، فضلاً عن انها مصدر الارادة العامة، بلغة مبتورة، وغايتها النهائية، هي أيضاً جوهرها.

وربما نخلصنا من كثير من ظلال سوء التفهم لها لو سميناها الارادة المساوية بدلاً من الارادة العامة.

### من جوهر القانون

ولما كان القانون تعبيراً شرعياً وصحيحاً عن الارادة المساوية أو العامة كانت، للمنطق ذاته، المساواة من جوهر القانون. فهي صفته المميزة. فبينما يعالج القرار الرسمي أموراً خاصة معينة، يعتبر القانون القضايا والأشخاص قضايا عامة وأشخاصاً بالتجريد - أي على قدم المساواة ويلون تمييز بينهم<sup>(5)</sup>.

وفقاً بؤعد

ومن هنا يتبين ان تركيز روسو على مفهوم المساواة يساعده على ان يفني بوعده الذي

---

= ومدى التناقض بين تعاليمنا وآراء روسو بالنسبة لهذه القضية ». وقد يفيد القارئ ان يرجع أيضاً إلى الواقعة السياسية للمؤلف دار النهار للنشر ببيروت 1970 القسم الرابع، الفصل الثامن، المقطع 3 - أ - II - « للمصدر الأفضل للاطلاع هو الالتزام » ص 161.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الاول.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (التركيد لنا).

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع والفصل السادس.

(5) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

قطعه، والذي ميزه في تاريخ الاجتماعيات الأدبية عن كائط، والذي خلق له في العقد الاجتماعي بعداً جديداً لمشكلته الرئيسية. فذلك هو الوعد بالربط الذي لا تفصم عراه بين المنفعة والعدالة<sup>(1)</sup>.

«ولست التعهدات التي تربطنا بالهيئة الاجتماعية الزامية إلا لأنها متبادلة. ومن طبيعتها أنها لو انجزت لم يتمكن الإنسان من أن يعمل في سبيل الآخرين من غير أن يعمل في سبيل نفسه. ولم تكون الإرادة العامة حسابة دائماً؟ ولم يريد الجميع سعادة الجميع سعادة كل واحد منهم دائماً؟ إذا لم يعن الشخص نفسه بتعبير «كل واحد» ويفكر في نفسه عند التصويت من أجل الجميع؟ هذا يثبت كون المساواة في الحقوق، وكون فكرة العدل التي تنشأ عن هذه المساواة يشق من إثارة كل واحد نفسه، فهو بالتالي يمد جذوره في طبيعة الإنسان ذاتها. وهذا يثبت وجوب كون الإرادة العامة عامة في افراضها وجوبها لتكون هكذا في الحقيقة، وجوب صدورها عن الجميع لتطبق على الجميع، وكونها تفقد سدادها الطبيعي عندما تهدف إلى غرض شخصي معين»<sup>(2)</sup>.

فهي المساواة إذن التي تحول المنفعة المستتيرة للإنسان مبدأ عاماً للعدالة. وينبغي أن لا يغرب عن الدهن أنها هي ذاتها تتطور في عملية هذه الصيرورة ذاتها.

نقد وتقييم

غير أن الحجة الروسية هذه تتأبها مطاحن عدة.

الإلزامي وشرطه

السياسة الروسية تجعل الزامية التعهدات التي تربطنا بالهيئة الاجتماعية مشروطة بالتقابل.

ولست التعهدات التي تربطنا بالهيئة الاجتماعية إلزامية إلا لأنها متبادلة. فلو لم تكن متبادلة، فما كانت الزامية.

فالتقابل، بالنسبة لهذه التعهدات، هو الشرط الضروري والكافي لجعلها إلزامية. غير أن التقابل والإلزام أمران مختلفان.

الإلزام يحصل بدون التقابل.

والتقابل لا يفرض الإلزام.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، المقدمة.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (التوكيدات لنا).

ويمكنك ان تقرأ تناقضاً في التعبير «التقابل الملمزم». هذا إذا اعتبرت التقابل مجرداً من جميع الاعتبارات المرافقة له، والالزام كذلك.

افترض أنها قد أُنجزت.

وافترض انجازها، حسب روسو، كانجازها بالفعل، يُحققُ مائدة اجتماعية ضخمة. «لا يتمكنُ الانسان من ان يعمل في سبيل الآخرين من غير ان يعمل في سبيل نفسه».

ولكن هذه المائدة الاجتماعية ليست بمائدة على الإطلاق.

في المنزل الأولى، ليست بوصف صحيح للواقع الاجتماعي. إنها مجرد توهم. فقد تُنجز، وقد يعمل الانسان للآخرين «من غير» ان يعمل لنفسه.

وكمثال يُعملُ مِنْ أَجْلِهِ، لا يصح ان يُعتمد عليه لتحقيق المجتمع الأمثل 19.

«إيثار كل واحد نفسه»، لا يقود، كما يزعم روسو، عن طريق هذه التعهدات المتبادلة إلى النتائج الاجتماعية المبتغاة.

«إيثار كل واحد نفسه».

وهكذا يزرع روسو بذور نظامه السياسي في «إيثار كل واحد نفسه» - وهذا أمر غير منكور عليه.

انه شيء طبيعي.

غير أن هذا الزرع لا يُؤتي الثمار التي يريها روسو منه.

لا بطريقة عفوية؛ ولا بحسب التنظيم الذي يقترحه روسو له - تنظيمياً مدروساً.

ان ايثار النفس على الطبيعة، يميل إلى نشر الفوضى وعدم الاطمئنان والظلم. ولذلك - وهذا بعض من مبررات هذه الحالة - يصعب ان يكون التقابل بالتعهدات مصدراً للإلزام - ومن باب أولى، فهو لا يصح ان يكون شرطاً كافياً لذلك 1.

«طبيعة الانسان»

وإذا كان صحيحاً وواقعياً ان يربط الانسان المنظر للسياسة تنظيره هذا بالطبيعة - «طبيعة الانسان ذاتها»، وقد فعل روسو ذلك، فإنه صحيح أيضاً أنه ليس كل ربط هو ربط مقبول ومعقول.

وإذا كان ربط روسو معقولاً بمعنى من معاني المعقول، فإنه لا يمكن ان يكون مقبولاً

حتى من قبل روسو نفسه. وذلك لأنه لا يحقق، كما يزعم روسو، النتائج المرجوة منه.  
وان كان روسو قد قبل به بالفعل؛ فإن قبوله ذلك كان مبنيّاً، على ما يظهر، على افتراض خاطيء.

### «ولم تكون الإرادة العامة صائبة دائماً؟»

في الواقع لا يمكن ان تكون الإرادة العامة «صائبة دائماً» إلا بمعنى هزيل جداً لا يصح ان يعتمد عليه مقياساً لسلوكية المواطنين: - مقياساً يُرجع إليه لتحديد صوابه أو خيريّة تصرفاتهم أو عدم صوابيتها أو شريريتها.

وعندها الأقوى - المعنى العلمي - ليست الإرادة العامة، بالنسبة لصحتها أو لخطئها بأكثر مناعة من غيرها من الارادات حتى الارادات الفردية.

فمن المراهقة الفكرية أن يعتقد روسو بان «اينار كل واحد نفسه»، يقود، وحتى لو دُعِمَ وساندته الاعتبارات الروسية ذات العلاقة، إلى جعل هذه الإرادة مصيبة دائماً - اللهم إلا بمعنى هزيل لا يستحق المناقشة الجدية.

### «ولم يريد الجميع سعادة كل واحد منهم دائماً؟»

وهل هذه الموضوعية الروسية أكثر واقعية من سابقتها؟

بالعكس من ذلك تماماً. إنها تبيّه كسابقتها تماماً في مستنقعات الافتراضيات والتوهمات. ولا ترتبط بالواقع الاجتماعي، كما بالطبيعة الانسانية، إلا عن طريق الحلم المثالي المتماهي بالتفاؤل.

الواقع الذي يشهد التاريخ، أكثر ما يشهد، على صحته هو أن القليل القليل من أبناء مجتمع معين يريد سعادة البعض القليل القليل من ابنائه - هذا إذا ما ارادوها، وكثيراً وغالباً ما لا يريدونها، على الإطلاق.

وما التعابير «الجميع» و«كل واحد» و«دائماً» سوى التعبير المتماهي بالتفاؤل، وإن لئلاً وشكلاً، عن المقصود المتماهي هو بدوره بالموضوعية المدروسة.

ولا يغير هذا الواقع التاريخي اعتباراً روسو «اينار كل واحد نفسه» مصدراً للتصرفات الانسانية. في الواقع قد يزيد هذا الاعتبار التنظيم الروسي فوضى وغموضاً بدلاً من ان يساعده على تحقيق النظام والدقة.

### «التصويت من أجل الجميع؟»

وهل عرف التاريخ عادة التصويت من قبل البعض - إلا على سبيل الاستثناء -

«من أجل الجميع؟ وإذا ما عني الشخص نفسه بتعبير «كل واحد» زاد في صعوبة تحقيق ما يرجوه روسو، بدلاً من ان يَؤنّ هذا التحقيق .

ومن هنا نَحْفِظُ حِجَّةَ روسو هذه كما اخفقت سابقتها ! .

### «المساواة في الحقوق»

ولما سقطت حجج روسو، كما تبينّ، فمن المنطقي ان تسقط موضوعه روسو  
القائلة : «هذا يثبت كون المساواة في الحقوق . . . يشتقّ من ايثار كل واحد نفسه» .

«فكون المساواة في الحقوق»، اذن، «يشتقّ من ايثار كل واحد نفسه» هو من مخلوقات المخيلة الروسية . ولا ترتبط ببرهان الاثبات، كما لا ترتبط بالواقع التاريخي، إلا بخيوط واهية جداً من التوهم .

ان المساواة، في الحقوق كما في غيرها، ترتبط «بايثار كل واحد نفسه»، ولكن لا عن طريق التوهم، ولا عن طريق المنطق، بل عن طريق التصرّف المستند إلى مبدأ الكفاءة ومتطلبات الانجازات لا التميّز .

وتبقى عمليّة ضخمة وذات مسؤوليات جمة ان تجعل من هذا الارتباط قانوناً  
عمرانياً ساري المفعول بصفة مستمرة ودائمة .

### «فكرة العدل»

وتنشأ عن فكرة المساواة تلك «فكرة للعدل» . ولكنها تحتاج، فضلاً عن ذلك، إلى مساندة اعتبارات كثيرة وذات أبعاد اجتماعية وغير اجتماعية .

ولكن، وقبل الدخول في بحث تلك الاعتبارات، ينبغي لفت النظر إلى أن الانتقادات التي وُجّهت إلى فكرة المساواة، كما سبق وتبينّ، تُوجّه، وبنفس القوة المنطقية، إلى «فكرة العدل» كذلك .

### «الوجوب والوجود»

ويعتقد روسو، فضلاً عن ذلك، أنه هكذا «اثبت» «وجوب كون الارادة العامة  
عامّة في اغراضها وجوهرها لتكون هكذا في الحقيقة» .

غير ان الوجوب شيء والوجود شيء آخر .

وابتات احدهما، عن طريق الآخر، يتطلب الكثير الكثير من الأمور . وليس  
التصور والتوهم من عداد هذه الأمور .



«فوجب كون الإرادة العامة عامة في اغراضها وجوهرها» هو شيء مختلف تماماً عن كونها هكذا في الحقيقة» ولا يفرض هذا «الوجوب» ذلك «الكون» أو الوجود بأية طريقة من طرق الفرض.

ولذلك يبقى التصور الروسي تصوراً وحسب.

وقد تكون له حسناته، تصوراً وحسب. غير أن روسو لا يكتفي بذلك. بل يتعدى حدود تصوراته الشرعية، كما يتصلبى حدود البرهان المسؤول، عندما يذهب إلى أنه، «هذا»، «يُثبت» ما يذهب إليه.

وهو، في الواقع، لا «يُثبت» شيئاً.

إنه، بالأحرى، يعرض مجموعة من التصورات والاقتراحات.

وبهذا المعنى، فهي تثير الفكر وتحرض على التمحيص والاستقصاء.

#### «وجوب صدور شرعية التطبيق»

ومن فصيلة الخطأ ذاتها - الفصيلة التي سبق ذكرها - عدم التمييز بين الوجود والوجوب - يُعتبر تبنى روسو لا لكون الإرادة العامة و «الوجوب كونها عامة» فحسب، بل وكذلك، «وجوب صدور الإرادة العامة عن الجميع لتطبق على الجميع» - أي لتطبيقها بفعلاً على الجميع.

قد تتفهم فكرة روسو لو قال، وربما هذا هو مقصده، ان صدور الإرادة العامة عن الجميع يجعل تطبيقها على الجميع مشروعاً.

غير ان هذا لا يفيد الغاية الروسية بشيء.

ويجب ان تصدر الإرادة العامة عن الجميع. غير ان روسو يعرف ان هذا الوجوب لا يعني، ومن باب أولى لا يفرض، صدورها هكذا بالفعل.

ولذلك، تخسر شرعيتها وقوتها التنظيمية.

#### «السداد الطبيعي»

غير ان روسو نفسه لم يلاحظ هذا العجز في نظريته. ام إنه لحظه، ولم يحفل بلفت الأنظار إليه؟.

همه كان موجهاً إلى صوب مغاير: «وكونها تفقد سدادها الطبيعي عندما تهدف إلى غرض شخصي معين».

فالسداد الطبيعي للارادة العامة يتهدم وينهار بفعل جعلها «تهدف إلى غرض شخصي معين».

والواقع هو أنَّ هذه النصيحة يصح أن تُعتبر نصيحة قيمة للمهندسين الاجتماعيين. ولو اكتفى بها روسو نصيحة وحسب لكان رفع من مستوى تفكيره - علمياً وواقعياً.

ولكنه أرادها، وبهذا نفخ بالون مدعاه إلى حدّ جعله ينفجر معه، حجة قوية في برهان إثباتي قوي !.

#### «استخلاص وعبرة»

توهم روسو انه اثبت مجموعة من الموضوعات السياسيّة الهامة.

وبعد البحث والتدقيق يتبين لنا ان جميع حججه ساقطة لا تستقيم بحد ذاتها، وبالتالي تحقق في ان تدعم ادعاءاته.

العبرة؟ ان العقل الإنساني، وهذا مثل وحسب على صحة هذه الموضوعة، يلعب على نفسه، وبالتالي على الانسان صاحبه، ألأعيب متنوعة.

فالعقل، العقل الانساني بمعناه العام والغامض هذا، ليس كما يدعي البعض، «ميراناً أميناً» .

أما الاستخلاص الذي ننتهي إليه والمتعلق بالنظام الروسي السيامي فهو ان مجموعة الآراء الروسية المطروحة على المعالجة في المقطوعة المدروسة ليست لا نظريات بالمعنى المؤتمن ولا براهينها براهين مستقيمة المنطق مدعومة بالبيانات. إنها، وتبقى لها هكذا بعض الفائدة بحد ذاتها بصفتها تنم عن عمق نظر وبالنتائج التي قد تستبهمها، مثيرة في عقول المهتمين بشؤون الاجتماع الانساني، تساؤلات واستقصاءات، أطروحات جديدة ومفترضات قد يتسنى لها - عبر معالجة بعض العباقره لها - ان تثبت أقدامها على أرض الواقع الانساني موجّهات ذات فعالية.

#### جزء من المصلحة العامة

وتكوّن المساواة، كما رأينا، ومع الحرية، المصلحة العامة. وفي السياق ذاته رأينا ان المساواة، في رأي روسو، هي أسبق بالأهمية الوجودية والمنطقية من الحرية. اذ يعزل عن المساواة لا يمكن ان توجد الحرية.

والحرية، في مذهبنا، أولى بالوجود والأهمية بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود المساواة.

## السَّبَبُ الدَّافِعُ لِلهَيْئَةِ السِّيَاسِيَّةِ

وكما ان المساواة لا يستغنى عنها في عملية تحقيق الحرية ، كذلك لا يستغنى عنها في عملية منح «الهئية السياسية حياة وحركة»<sup>(1)</sup>.

كائنة ما كانت الحالة ، وهذه بعض ظواهرها ، نستنتج ان روسو تغلبت على تفكيره عقدة (Obsession) المساواة . اذا كان قد دعي ، وقد دعي بالفعل ، فيلسوف الحرية<sup>(2)</sup> فينبغي ان يدعى ، وقد يدعى عن حق ولا شك ، لأسباب أوجه ومبررات أقوى<sup>(3)</sup> ، فيلسوف المساواة<sup>(4)</sup>.

## السعي وراء السَّعادة

ليست هنالك بيانات نعرفها تدل على اهتمام روسو بالسعي وراء السعادة ، حقاً طبيعياً للإنسان ، في الحالة الطبيعية . ربما كان ذلك الاهمال لحق الانسان في السعي وراء السعادة نتيجة لاهتمام الانسان الطبيعي بمشاغل وجودية أهم من هذا الحق واسبق .

أما في الحالة المدنية فهناك بعض التوريات والاشارات غير المباشرة التي تبين ان العقد الاجتماعي لم يشمل تماماً هذا الحق :

«ولم يريد الجميع سعادة كل واحد منهم دائماً»<sup>(5)</sup>.

- 
- (1) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني ، الفصل السادس عشر .  
(2) آ - ج . د . هـ . كول في مقدمته لكتاب جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي والمطامحات لندن ، 1932 ص 18 :  
« يتخذ روسو موقفه منطلقاً من طبيعة الحرية الانسانية . ويسند إليها كل نظامه السياسي . »  
ب - ليومروس الحقوق الطبيعية والتاريخ شيكاغو 1953 ص 279 .  
ج - الفرد كويان في كتابه ادمون بيرك والثورة ضد القرن الثامن عشر لندن 929 ص 44 .  
(3) لقد اصاب جورج سابين بتصنيفه روسو احد قواد الفكر الديمقراطي الذين يميلون به إلى التقليد المساوي . « المجلد الفلسفي المجلد 61 » سنة 1952 ص 463 .  
(4) آ - فيها يتخصص مفهوم روسو للمساواة الادبية راجع العقد الاجتماعي الكتاب الاول ، الفصل التاسع .  
ب - ويقدم لنا الكتاب الثاني الفصل الحادي عشر من العقد الاجتماعي التعريف العام التالي للمساواة :  
« أما المساواة فلا ينبغي ان نعرف بها ان يتساوي الجميع تساوي مطلقاً بدرجات السلطة او الغنى . أما التساوي بالسلطة فيعني انها لا تصل إلى حد يمكن ان تستعمل معه تصفياً أو طغياناً بل تخضع ممارستها للمراتب والقوانين . وأما التساوي بالغنى فيعني ان لا يصل أي مواطن إلى حد من الثروة يمكنه معه ان يشتري مواطناً آخر ، وان لا يصل مطلق مواطن إلى درجة من الفقر يضطر معها إلى بيع نفسه » .  
(5) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني ، الفصل الرابع .

فهذه اشارة صريحة، ولو مقتضية، إلى ان الانسان، حسب روسو، يسعى بالفعل وراء السعادة.

الأمر الأهم في هذا السياق هو سياق هذه الفكرة الروسية.

لقد سبق وأشرنا إلى وعده بربط النفع بالعدالة ربطاً لا تفصم عراه<sup>(1)</sup>. وأشرنا أيضاً إلى انه، على الأقل بشكل يقتنع هو به، يحقق هذا الوعد وفي هذا السياق بالذات. فالسعي وراء السعادة وجنوره في تربة الطبيعة الانسانية يعبر عنها «اِثَار الانسان نفسه» سعيء لروسو، على ما يبدو، شرط الربط بين المنفعة والعدالة. ويشد القانون هذا الربط موثقاً وشائج، ثم المساواة.

وفضلاً عن ذلك فهو يقدم، بفضل هذا الربط الموثق، تبريراً للاعتقاد الذي يجاهر به بلا هوادة بأن الارادة العامة هي دائماً صائبة الحكم.

ويجمع، فوق ذلك، بين المساواة والسعادة موثقاً، بذلك، العلاقة بين الارادة العامة وحق من الحقوق الطبيعية للانسان.

فالسعادة، إذن، تنبع من طبيعة الانسان. وفي اطار عام للتنظيم السياسي المخطط تخطيطاً دقيقاً وحذراً، يتبين ان التمتع بها وتحقيقها هما عملية تعاونية منسقة لأمر وقيم كثيرة. منها وربما أهمها العدالة والمنفعة - تشد بينها وشائج قرى لا تنقطع.

فهل هذا حق طبيعي في رأي روسو؟ لا يتعرض روسو إلى هذا السؤال مباشرة وبشكل واضح في العقد الاجتماعي. ولكن، على ما نعتقد، بقدر ما يكون تحقيق السعادة شرطاً جوهرياً لتحقيق الانسان طبيعته وانسانيته، بذلك المقدار بالذات ينبغي ان يكون السعي وراء السعادة حقاً طبيعياً للانسان في نظامه. أوليس روسو من المفكرين المجاهرين بصحة المبدأ القائل: «من يُرد الغاية يرد الوسائل المساعدة على تحقيق تلك الغاية»؟<sup>(2)</sup> وقد ذهب روسو، فوق ذلك، إلى القول بحق كل منا فيها هو ضروري له<sup>(3)</sup>.

(1) راجع :

أ- « المساواة » مقطع « وفاء بوعده » من هذا الفصل .

ب- « البعد الاول لمشكلة روسو » من الفصل الثالث من هذا الجزء من هذه الدراسة .

(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني ، الفصل الخامس :

« غاية المعاملة الاجتماعية هي سلامة الطرفين المتعاقدين . ومن يرد الغاية يرد الوسائل أيضاً ، وهذه الوسائل ملازمة لبعض المخاطر ، وبعض المآل كذا » .

(3) « أجل ، ان لكل انسان ، وبحكم الطبيعة ، حقاً بما هو ضروري له » . العقد الاجتماعي ، الكتاب الاول ، الفصل التاسع .

من المستبعد المستغرب، اذن واستنتاجاً عما سبق، ان لا يكون السعي وراء السعادة حقاً طبيعياً باعتبار روسو.

### الملكية الخاصة

كان السؤال: كيف يدافع الانسان عن ملكيته؟ عنصراً من عناصر المشكلة الأولية التي يجابهها روسو في العقد الاجتماعي. وقد أشار إلى صُعد ثلاثة في عملية هذا الدفاع:

«وحق المستولي الأول، وان كان أكثر حيوية من حق الأقوى، لا يصبح حقاً حقيقياً الا بعد توطيد حق التملك واستقراره. أجل، ان لكل انسان، ويحكم الطبيعة، حقاً بما هو ضروري له، غير ان العقد الاجتماعي الذي يجعل الانسان مالِكاً لمال ما، يبعده عن كل شيء سواه. وهو اذ ينال نصيبه يقتصر عليه مدافعاً عنه ومتنازلاً للجماعة عن حقه بالمطالبة بأكثر. هذا هو السبب الذي يجعل حق المستولي الأول، الحق الذي هو حق بالغ الضعف في الحالة الطبيعية، جديراً باحترام كل انسان ملني»<sup>(1)</sup>

### ثلاثة المراحل

فلدينا، حسب روسو وحسب مراتب القوة الملزمة للاحترام، حق الأقوى، وحق المستولي الأول، وحق التملك الاجتماعي.

وهكذا نرى مراحل ثلاث في عملية تطور حق الملكية، وتذكرنا هذه المراحل بمقابلاتها في تطور الحرية عنده. ونرى كذلك ان الحياة السياسية لا تضعف هذا الحق، حسب روسو، بل تعمل جاهدة على تقويته. وتتردد هذه الفكرة ذاتها فيما يلي.

«... ان الجماعة اذ تقبض على اموال الافراد، هي أبعد ما تكون عن اغتصابها، وانما تضمن لها تصرفاً شرعياً فتحوّل الغصب إلى حق صحيح والتمتع إلى تملك. وهكذا يكون المالكون، وبعد تنازلهم للجمهور عن عطايا كثيرة، قد كسبوا، بلغة ما، جميع ما أعطوه وأكثر - بصفتهم مستودعين للمال العام، ويفضل احترام حقوقهم من جمع أعضاء الدولة، ويفضل دفاع الدولة بجميع قواها عن هذه الحقوق ضد المعتني الاجنبي»<sup>(2)</sup>.

فالتعاقد الاجتماعي، إذن، يحول الحق الطبيعي للأقوى، إلى حق المستولي الأول، ومن ثم إلى حق التملك. ويحصل هذا التطور، منسجماً مع واقع المجتمع الذي يتمتع هو بدوره، بسلطة محدودة على الملكية وان زادت هذه السلطة عن سلطة أي فرد من أفراد المجتمع.

«ومهما يكن الوجه الذي يتم به اكتساب الناس للأرض التي تتوزع بينهم، فان حق

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الاول، الفصل التاسع. (التوكيدات لنا).

كل فرد على عقاره الخاص يكون تابعاً دائماً لحق الجماعة على الجميع. ويدون هذا الشرط لا تستقر الرابطة الاجتماعية ولا تقوى السيادة فعلاً على ممارسة سلطتها»<sup>(1)</sup>.

### عودة إلى الواقعية

والتبرير الذي يقدمه روسو عند هذه النقطة بالذات لتبعية حق الفرد على عقاره لحق الجماعة على الجميع، هو ذو محمل قوي وأصيل تجاه العضلات الأولية التي نتناوها في هذا البحث - يزيد روسو عبر هذا التبرير سبيين وجيهين واقعيين إلى لائحة الاعتبارات الواقعية التي سمحت لنا الفرص بملاحظتها. أول هذين السبيين يشير إلى استقرار الرابطة الاجتماعية. فقد سبق لروسو أن اعتبر هذه الرابطة مقدسة<sup>(2)</sup>، أساساً للاجتماع ذاته<sup>(3)</sup>، وبالتالي، «أساساً لجميع الحقوق الباقية». وفي هذا السياق لا نجد أية غرابة في اصرار روسو المهتم بجعلها مستقرة. وهذا من الواقعية بمكان، كما لا يخفى.

لقد رأى روسو أن نشأة المجتمع تستند إلى وجود قاسم مشترك بين جميع المصالح المتنافرة والمتضاربة لجميع أبنائه. فإذا كان تضارب<sup>(4)</sup> هذه المصالح قد جعل نشأة المجتمع ضرورية في رأيه، فإن هذا القاسم المشترك، الخير العام، أو بالأحرى جذوره الأولى في «الصلة الاجتماعية»، هو الأمر الذي يجعل حتى وجود المجتمع ممكناً.

وهكذا يتبين خطأ التهمة التي يسوقها كارل ماركس وفريدريك انجلز ضد المفكرين السياسيين. أنها لا تصح حتى على روسو.

وبالفعل هذه المنفعة المجتمعية لا توجد في المخيلة فحسب «كالخير العام». ولكن قبل كل شيء في الواقع، بصفتها تعاضداً متبادلاً بين الأفراد الذين توزعوا العمل فيما بينهم.

«وإن لم يكن إلا لأن الأفراد يبتغون سوى خلعمة مصالحهم الخاصة فقط، وبما أن «الخير العام» هو الشكل الوهمي للحياة المجتمعية، فلسوف يفرض هذا الأخير عليهم

---

(1) المرجع ذاته. من هذه الكوة تُبطل الاشتراكية على فكر روسو.

(2) «أما النظام الاجتماعي فهو حق مقدس. وهو هو الأساس لجميع الحقوق الباقية». العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الأول والفصل التاسع.

(3) أ- والمنصر المشترك لجميع هذه المصالح المختلفة هو ما يشكل الرابطة الاجتماعية. ولو لم توجد نقطة مشتركة تربط بين هذه المصالح المختلفة المشتركة جميعها لما وجد المجتمع. العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الأول.

ب- «كل ما يعلم الوحدة الاجتماعية هو بلا قيمة».

العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الثامن.

(4) جان جاك روسو العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الأول.

فرضاً كمصلحة غربية و«مستقلة» عنهم و«كمنفعة عامة» و«خاصة» و«مستهجنة»<sup>(1)</sup>.

فالحير العام في تاريخ الفكر السياسي اذن، ليس، كما زعم كارل ماركس وفريدريك انجلز، إما «الشكل الوهمي للحياة المجتمعية» وإما «وليد المخيلة فحسب». انه لدى روسو على الأقل، الاساس الذي لولاه، لما وجد المجتمع أصلاً. والتفكير في المجتمع وفي طرق تنظيمه ينبغي ان يتطلق، استطراداً، من هذا الواقع.

المهم هو ان التنظيم الاجتماعي، ومن هنا مهمة التنظير الاجتماعي والسياسي، يجب ان يعمل على تقوية هذا القاسم المشترك، حيث يوجد، وعلى شد حباله إلى سفينة الحكم بشكل يحفظ الدولة ويؤتي المواطنين مغنم وافرة.

ويرى روسو ان من هذه الوسائل المقوية للتنظيم الاجتماعي والصلة الاجتماعية اساس المجتمع، تسمية حق كل فرد على عقاره لحق الجماعة على الجميع. وفي هذا الاقتراح ما فيه من الواقعية. ان هذا لها يقوي الرابطة الاجتماعية، حسب روسو، فيدهم الاستقرار.

ولا تفق واقعية روسو عند هذا الحد - تبقى السيادة، في رأيه، وبمناى عن هذا الترتيب المقترح، عاجزة فعلاً عن ممارسة مسؤولياتها.

أما السبب الثاني الذي يفرضه روسو على ملاحظتنا فهو سبب يدور حول نقطة معتقد هي، مع روسو، همزة قطع في تاريخ النظرية السياسية التقليدية، وعلى الخصوص مع تاريخ الاعتقاد بالحقوق الطبيعية. فالسيد، حسب ما تبين لنا لحد الآن من دراستنا لمقترحات روسو، لا يحتاج إلى اعطاء ضمانات للاعضاء المواطنين في المجتمع. ويظهر ان هذا الأمر لا يكفي، لدى روسو، لتحقيق النظام السياسي المرجو تحقيقه. ليتم ذلك ينبغي ان يعطي هؤلاء الاعضاء السيد بعض الضمانات. لتدعيم هذه الضمانات أو للاستعاضة عنها، فيما لو لم تتوفر لسبب ما، يسيطر السيد عليهم مداورة، أي بسيطرته ولو جزئياً على عقاراتهم وأموالهم الخاصة.

«ويمكاننا ان نتخيل كيف أصبحت أراضي الأفراد... أرضاً عامة وكيف ان حق السيادة، ممتداً من الرعايا إلى الأرض التي يشغلونها، يصبح دفعة واحدة حقاً حقيقياً وشخصياً. وهكذا تجعل الاشخاص أكثر تبعية وانكساراً، والقوى التي يتصرفون بها ضوابط تضمن ولائهم. ولم يشعر بهذه الحسنات على ما يظهر قدماء الملوك الذين لم يدعوا ملوك القرس... والمقدونيين الا لاعتبارهم انفسهم، كما يلوح، رؤساء الناس أكثر منهم

(1) ك. ماركس. وف. انجلز الايديولوجية الجرمانية نيويورك 1847 ص 22 و 23 و 24.

سادة البلاد. واذكى من أولئك وألبق ملوك العصر الحاضر الذين يدعون انفسهم ملوك  
فرنسة واسبانية وانكالترا. . . وهكذا فهؤلاء يوقنون بانهم، اذ يسيطرون على الأرض،  
يسيطرون بذلك على سكانها<sup>(1)</sup>.

### بينَ العجزِ والطغيان

ويعيد هذا المقتبس اصداء حجة من الحجج التي استخدمها روسو في معرض  
رفضه للنظرية التقليدية للحقوق الطبيعية. الشراكة الاجتماعية، قيل حينذاك، قد  
تضعف، بسبب ذلك، فتصبح غير ذات فعالية أو تقود إلى فوضى الطغيان.

أما الآن فالتأنيدي روسو، وبعد ان حاول جاهداً، ومن زاوية واقعية، ان يمنع  
كون تلك الشراكة أو بالأحرى صيرورتها، طغيانية، يعود، فيحاول، جاهداً أيضاً، ومن  
زاوية واقعية كذلك، ان يمنع صيرورتها عاجزة. فهو هنا، بكلمات مضايقة، يجذف  
بقارب فكره السياسي في اتجاه يتجنب خطرين متقابلين: - ميلاً<sup>(2)</sup> العجز  
وكا، عديس<sup>(3)</sup> الطغيان.

وربما أغري احدهم، كما أغرى أنا الآن، في ان يرى في هذه المحاولة الروسية  
بينة اضافية لاسناد الرأي القائل بأن روسو يُعيرُ، وبواقعية بينة، على قوة الاكراه  
الحقيقية.

---

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الاول، الفصل التاسع ( التركيز لنا ) .

( 32 ) Scylla Charibdes .

في الاساطير اليونانية، هما اسمتا صخرتين جبارتين لا تكتب السلامة إلا للبحار الماهر الذي يتمكن من  
السيطرة على مركبته حتى لا تصطدم باحدهما فتتحطم وتهلك .



# الفصل الحادي عشر

## مُرُونَةُ الْحُقُوقِ الطَّبِيعِيَّةِ

يصبح واضحاً، استنتاجاً، ان موارد الانسان الطبيعية، حقوقه الطبيعية، قد تطورت حسب روسو تطوراً كبيراً. بإمكانك ان تدعوها الآن - اذا شئت، حقوقاً اجتماعية<sup>(1)</sup>. ولكن هل تقلد ان تقول، عن حق، بأنها يشملها الحرم الكنسي؟ أو انها ضاعت؟ أو انها تعاني، على يدي روسو، من أزمة خطيرة؟ طبعاً لا. ان تطورها على يديه، أكسبها، في رأيه، مناعة وقوة:

«رئي انه ليس بصحيح وجود أي تنزل حقيقي من قبل الافراد في التعاقد الاجتماعي<sup>(2)</sup>. وذلك لأن الوضع الذي صاروا إليه نتيجة هذا التعاقد هو وضع أفضل، في الحقيقة، من الذي كانوا عليه قبلاً. فبدلاً من ان يقوموا بمجرد تنزل أو مبايعة، انهم في الواقع، قاموا بمبادلة رابعة. فقد بدلوا بطراز للحياة أكثر صلاحاً وأعظم استقراراً نمط حياة متقلباً غير ثابت. وفازوا بالحرية بدلاً من الاستقلال الطبيعي. وظفروا بحق يجعله الاتحاد الاجتماعي منيعاً مكنياً بدلاً من قوتهم التي يمكن الاخرون ان يتغلبوا عليها. وتحمي الدولة باستمرار، حياتهم التي وقفوها عليها. فاذا ما خاطروا بها دفاعاً عن

(1) ليو ستروس - الحقوق الطبيعية والتاريخ، شيكاغو 1953 ص 276.

(2) ( Léo Strauss , Natural Rights and History , Chicago , 1953 , P. 286 ) .

(2) لولا التمييز بين المهمة التعبيرية للمهمة الوصفية لصحّت مهمة الدخول في لعبة غير برتبة - المناورة - على روسو عند هذا المنعطف من تفكيره - خصوصاً عندما تذكر انه طلب من المتأقدين ، للدخول ، عبر التعاقد ، في النظام السياسي الذي يقترحه ، ان يتنازلوا عن جميع حقوقهم .

لدولة، فانهم، بذلك، لا يصنعون أكثر من ان يردوا اليها ما كانوا قد أخذوه منها. وانهم في هذه الحالة لا يفعلون أكثر مما كانوا يفعلون، غالباً ومع مجازفة أعظم شدة، في الحالة الطبيعية التي يخوضون فيها معارك لا مفر منها معرضين حياتهم للهلاك، دفاعاً عن وسائل حفظها<sup>(1)</sup>.

وفضلاً عن ذلك، يتحسس المدارس المدقق في العقد الاجتماعي علاقة وثيقة ومنسجمة، نظرياً على الأقل، بين نظرية روسو المبكرة في الحقوق الطبيعية ونظريته المساوية لها بالطرافة والابتكار في سلطة الارادة العامة العليا.

هذه العلاقة، كأكثر ما نصادفه في العقد الاجتماعي، هي علاقة تطويرية: لذلك يصعب وصفها بدقة وامعان وصفاً صحيحاً. بقصد الاحتيال على هذه الصعوبة نركز تفكيرنا على صعيدين مختلفين من مجموعة عديدة من الصُّدُ التي تمر عبرها هذه العملية التطورية.

### التوافق بين الالتزام والالتزام

الصعيد الأول هو الصعيد حيث يتوصل الانسان، بطبيعة نضجه الاجتماعي، والمجتمع، بحكم تنظيمه على أسس صالحة وسلمية، إلى التوفيق التام بين ما يرى الانسان طوعاً انه من مصلحته القيام به وبين ما يرى المجتمع، بأعين المسؤولين عن تنظيمه، ان يقوم به ابتأؤه من أعمال.

اننا نصف واقع الانسان على هذا الصعيد بالتوافق التام بين الالتزام والالتزام. وقد بينا في مواضع مغايرة<sup>(2)</sup> لهذا، انه بالامكان اتخاذ هذا التوافق مقياساً لدرجة المدنية التي يتوصل إليها مجتمع ما أو انسان.

وهنا نرى ان التوافق بين الارادة العامة بلغة روسو، أو فكرة الالتزام بلغتنا، وحرية الانسان الفرد المسؤول بلغة روسو أو فكرة الالتزام عندنا، هو توافق تام لا تشوبه شائبة.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(2) راجع للمؤلف: آ - الواقعية السياسية، طبعة اولى، دار النهار للنشر، 1970، او طبعة ثانية فريدة ومنقحة، ( مجد ) بيروت 1980.

ب - محاضرات في تاريخ الفكر السياسي للمصور القديمة والوسطى. بيروت 1967. كلية الحقوق والعلوم السياسية. الجامعة اللبنانية. المقدمة.

ج - « المواقف الخامسة »، العدالة، عدد ممتاز، بيروت، 1970.

د - الأخلا والمجتمع، طبعة ثالثة، بيروت، 1978.

ويظل هذا التوافق مثلاً يقتدى به ويستضاء بنوره أكثر منه وصفاً لواقع اجتماعي سياسي. المهم من ذكره، انه، وعلى كونه مثلاً يصعب تحقيقه، مثال ذو علاقة علمية وثيقة بواقع حياتنا السياسية وبالتالي بواقع التنظيم السياسي الذي نود تحقيق مبادئه.

### تنافر الالتزامات والالتزامات

أما الصعيد الثاني الذي نود الإشارة إليه، فهو الصعيد المتعدد المراحل - حيث تحقق الإرادة العامة، أو الالتزام، وحرية المواطن، أو الالتزام، في ان تتوافقا. عندها وعلى أرقى المراحل يمكن التعبير عن العلاقة بينهما، بالصيغة التالية.

ان تغييراً بأية من فريقتيها يملّي تغييراً في فريقتها الثانية. بكلمات أدق وأكثر تخصيصاً، ان التغير بإحدى الفريقتين هو نسبة معكوسة (Inverse Ratio) للتغير بالفريق الثانية. فبنسبة ما تزيد الأولى، تنقص الثانية. والعكس يصح عليها.

وهذه الصيغة ذاتها، وباللغة هذه، لا تصح الا في أرقى مراحل هذا الصعيد الثاني: المشار إليه من تطور العلاقة بين الانسان والمجتمع أو بين الحرية الفردية والإرادة العامة. انها تفترض، منسجمة بذلك مع لغة التقليد السياسي ونطقه، اللغة والتقليد اللذين لا يتوان روسو في ان يقترح عليها بعض التعديلات، أن الفريقتين موضوع البحث للعلاقة المشار اليها مختلفتان وتتنافران.

وعندما تنتقل من أرقى مراحل هذا الصعيد إلى مراحل ادنى، ولا يسع الواقعيين المعالجين لقضايا السياسة الا ان يعيروا هذا الانتقال أهمية واعتباراً، نرى ان هذا التنافر بين متطلبات الالتزام والالتزام يقوى ويتشعب. عندها يصبح طبيعياً أن نقول، كما يقول روسو:

«الواقع هو انه من المستحيل ان يكون التوافق بين الإرادة العامة والإرادة الخاصة دائماً ثابتاً - هذا مع العلم انه ليس بالتعذر فيما يتعلق بنقطة معينة. وذلك لأن الإرادة العامة تميل إلى المساواة بينما تميل الإرادة الخاصة بطبيعتها إلى التفضيلات. وانما هو أكثر استحالة أن نجد ضماناً لهذا التوافق، حتى حينما ينبغي ان يوجد دائماً. وهذا، لن يكون نتيجة عمل فني، بل مصادفة عارضة»<sup>(1)</sup>.

ولكن هذه الشكبة المثبطة للعزائم لا تُستساغ، وإن صحت وصفاً لواقع اجتماعي انساني، وسيلة من وسائل دفع الانسانية على مراقبي المدنية. ومن مقاييس هذا الشرقي

---

(1) جان جاك روسو العقد الاجتماعي . الكتاب الثاني . الفصل الاول .

عندنا هو التأليف بين الإرادة الجماعية العامة والإرادة الفردية الخاصة.

وروسو نفسه، ينبغي ان لا يغرب عن ذهننا، يميل إلى جمعها، هذا مع ما يلزم هذا الميل عنده من قنوط من امكانية تحقيق المثال المشار اليه في معرض بحثه للصعيد الأول المثال. ان تحقق توافقاً بين الإرادة العامة والإرادة الخاصة، وان تضمن بقاء هذا التوافق ودوامه، لم ان تحمل كثيراً من معضلات التنظيم السياسي الشائكة - على ما ينطوي عليه هذا المخطط من «مستحيلات».

### الحركة الدائمة

من هنا نرى ان الفيلسوف الالماني المعاصر أرنست كسيرا يعبر عن عمق نظري في تحريره لتفكير روسو عندما يعلن:

«ليس ما يوصف لنا هنا معتقداً ثابتاً محضاً. انما هو بالأحرى حركة للفكر تتجدد دائماً وأبداً»<sup>(1)</sup>.

ومع هذا فان ما يعبر عنه كاسيرا هو شطر فحسب للحقيقة. ان تلك الحركة الفكرية المتجددة تجد مقابلاً يلزمها بهذا التجدد المتطور في واقع الشروط والتركيبات للعناصر السياسية التي تبغي ان تصف. انها تتجدد، بكلمة ثانية، لتساير التجدد في مجموع الواقع الذي تعبر عنه بصدق.

وفضلاً عن ذلك لا تتطور نظرية روسو في الحقوق الطبيعية بمعنى انها تعبر حدود الحالة الطبيعية إلى حقل السياسة الاجتماعية المدنية. انها تتطور استطراداً بمعنى انها، حتى في هذه الحالة الاخيرة السياسية، لا تتبلور في شكل ثابت جامد - شكل يمكن تحديده نهائياً عن طريق رسم خطوط واضحة بينة ثابتة.

«والسؤال عن مدى حقوق السيد والمواطنين المتقابلة المتبادلة هو سؤال عن النقطة القصوى التي يمكن المواطنون ان يصلوها بتعهداتهم بعضهم مع بعض - كل منهم مع الكل، والكل مع كل منهم»<sup>(2)</sup>.

«والنسبة الدائمة والمتصلة بين السيد والأمير والشعب ليست فكرة مرادية عرضية مطلقاً، بل هي بالأحرى، نتيجة ضرورية لطبيعة الجسم السياسي»<sup>(3)</sup>.

(1) ارنست كسيرا - مسألة جان جاك روسو، نيويورك 1954 ص 35.

E. Cassirer, The Question of Jean Jacques Rousseau. Ed. Trans. Peter Gay, Columbia University Press, N. Y. 1954, P. 35.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الأول.

يستقيم ذلك ان نظرية الحقوق الطبيعية للانسان الفرد تقبل، مثل نظرية السلطة العليا للارادة العامة، بالترتيب والدرجات، وبالاكثر وبالاقل، في العقد الاجتماعي. ففي حالات الخطر العاني، مثلاً، تنقلص الى درجات دنيا. ولكنها تترشح ثانية وتتمدّد في ظروف اعتيادية طبيعية.

### نَهَايَاتُ وَنُقَطُ انْطِلَاق

ومع هذا، يظهر ان هنالك نقطة معينة، «نقطة قصوى»، لا يحقّ للمتعهّدات بين المواطنين ان تتعداها. فما هي هذه النقطة؟ هي النقطة ذاتها حيث تلتقي المتطلبات الأربعة للمهود الشرعية العامة. وواضح ان هذه المتطلبات<sup>(1)</sup>: النفع أو المصلحة، والرضى، والدفاع العام أو القوة، والمساواة - هي حقوق طبيعية أو امتيازات للانسان في المجتمع. انها تخصّص كلا من المواطنين بفضل كونه جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الكلي. انها تخصّصهم جميعاً، تطورياً، وبالتساوي، وفي الوقت ذاته كما تخصّص كلا منهم.

ومع انها تتخبر متملّدة متمطية، فان انفلاشها واتساعها المرن ينبغي ان لا يتعدى حدّاً معيناً أو نقطة واضحة معينة.

وتنتج عن هذا الحد الضابط لهذه المرونة حالة اجتماعية سياسية ينبغي ان تتوفر فيها تلك القيم الأربع.

فالمتوازي الاضلاع المؤلف من هذه المبادئ الأربعة يمثل، في الوقت ذاته وحسب روسو، الحقوق الطبيعية للانسان، والسلطة المضبوطة للارادة العامة أو السيادة، والتأليف بين المصلحة والعدالة في شيء يشبه القانون الطبيعي. وهكذا يقدم المتوازي الاضلاع هذا جواباً ثلاثي الأبعاد لسؤال ثلاثي الأبعاد في العقد الاجتماعي.

يتطلب ذلك، كما هو واضح، تغيير جذري في صميم الحقوق الطبيعية، في معناها.

---

(1) تراجع الفصل السادس : « الضوابط المثيلة لسلطان الارادة العامة » مقطع « المهود العامة » من هذه الدراسة .

## الفصل الثاني عشر

### «حقوق» رؤس الطبيعة والحقوق الطبيعية التقليدية

فدعوى روسو بالابتكار، إذن، تستند إلى نقاط متعددة سنحت لنا الفرص فإشرنا إليها. من هذه النقاط جعله مفهوم الحقوق «الطبيعية» مرناً بعد أن كان جامداً ثابتاً ومحدداً في تاريخ الفلسفة السياسية. ومنها اعتباره الإنسان الفرد جزءاً لا يتجزأ من المجموع الكلي بعدما اعتُبر، عبر التاريخ السياسي، وحدة مستقلة قائمة بذاتها. ومنها تفكيكه بالسيد هيئة لا تتمكن، بشيء من المعقولة، من أن تؤذي المواطنين، بعدما كان يتصوره المفكرون السياسيون تبعاً لا يؤمن جانبه، يترىص بالمواطن الفرص كما يترىصها الحيوان المفترس بطريده. أن جميع هذه المحاولات تستحق الاحترام مع كونها، على ما نعتقد، صعب أن يدافع عنها واقعياً مفاهيم ومبادئ صحيحة سليمة من زاوية المنطلق السياسي.

وقد حاول روسو، فضلاً عن ذلك، أن يغير مفهوم «الحقوق الطبيعية» ذاته. فالحقوق طبيعية عنده لا بالمعنى التقليدي، أي بمعنى أنها حقوق يتمتع بها الإنسان الطبيعي في الحالة الطبيعية - في الحالة السابقة، تاريخياً أو فكرياً، للحالة المدنية. هذا في الأصل. ومن ثم يتمتع الإنسان بها في الحالة السياسية بصفتها بقايا من تلك الحالة البدائية - بقايا لا يسمع الإنسان التخلي عنها، وبالتالي لا يحق للسيد البمع أن يقارها. هي طبيعية، حسب روسو، بمعنى تطوري، أي بمعنى أن الإنسان بطبيعته يتطور في إطار ظروف مناسبة بطريقة تجعله يتمتع بها وبحققها. أنها طبيعية، بكلمات مقاربة، بمعنى أن تطور الإنسان ونموه يتطلب بطبيعته وجودها ونموها. تصبح طبيعة الإنسان أكثر نضجاً

بقدر ما تتغير هذه الحقوق وتتطور. وهي بدورها مرآيا تعكس عملية التطور لتلك الطبيعة.

وهكذا يُحدث روسو تغييراً جذرياً حتى في طبيعة الحقوق الطبيعية. فبينما كانت هذه الحقوق من زاوية النظرة التقليدية، تنتقل مع الانسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية إما بدون أي تغيير ملموس إطلاقاً أو بتغيير بسيط زهيد، يصبر روسو، بالتناسق مع مفهومه الخاص بديناميكية الطبيعة الانسانية، على تطويرها تطويراً هاماً. فيتغير بذلك معنى «طبيعي». ويرجع روسو بمفهومه هذا إلى الفكر الاغريقي الكلاسيكي. كما وانه يربطه بالتطورية التي مهتت التفكير السياسي للقرن التاسع عشر فما بعد. واننا ما زلنا نستشيع مسعرها..

وقد تساعدا النقاط التالية على تلخيص الفوارق الهامة بين نظرية روسو في الحقوق الطبيعية والنظرة التقليدية.

فالفارق الأول الهام هو ان «حقوق» روسو ليست ثابتة جامدة. انها تتقبل، شرعاً، الزيادة والنقصان ضمن حدود. وأكثر هذه الحدود واقعية هي احتياجات الهية السياسية وظروف حياتها.

والفارق الثاني هو ان هذه الحقوق تصف الانسان الفرد بصفته لا منعزلاً عن المجتمع أو السيد بل بصفته جزءاً لا يتجزأ منه.

وهكذا تتغير، ثالثاً، مهمة الحقوق الطبيعية. فبعد ان كانت أسلحة يحق للانسان المواطن استعمالها دفاعاً عن نفسه ضد المجتمع أو الحاكم، تصبح امتيازات يتمتع بها طبيعياً بمقدار ما هو، طبيعياً، عضوي في جسم أو جزء من كل.

رابعاً، تتطور هذه الحقوق الطبيعية، لدى روسو، تطوراً هاماً ملموساً بدخول الانسان، عبر الميثاق الاجتماعي، في الحالة المدنية، الاجتماعية ولا تنتهي عملية هذا التطور عند عتبة الحياة السياسية الاجتماعية، بل تتعدها فتدخل حرم تلك الحياة وتشترك في تكوين جوهرها. ويجعل هذا التطور تلك الحقوق أقوى وأغنى، وبالتالي أكثر انسجاماً مع نمو طبيعة الانسان نحو تحقيق انسانيته. ويعنى، انها تصبح شروطاً لا غنى للانسان عنها في محاولته تحقيق ذاته الفضلى. وبهذا المعنى هي حقوق انسانية.

وفضلاً عن ذلك وبفضله، لا يقصد هذه الحقوق الطبيعية، الحفاظ على الانسان الفرد من خطر السيد. ان هذا السيد ليس بالوحش في تعاليم العقد الاجتماعي. ان القصد منها هو حماية الانسان الفرد، وبالتعاون مع الارادة العامة، من نفسه جزئياً

وأحياناً، ومن تبعيته الشخصية للآخرين جزئياً وأحياناً - آية ففة كان هؤلاء الآخرون عدا الجسم السياسي بمجموعه.

وسادساً وأخيراً تُردُّ هذه الحقوق إلى، أو بالأحرى تترجم في، تعهدات عامة ينبغي أن تتوفر فيها، بحكم طبيعتها المشروعة، قيم أربع. المنفعة أو المصلحة، والمساواة أو العدالة، والقوة أو الدفاع العام، والتراضي أو الحرية. ويظهر أن هذه المهود، موفرة الاطار السليم لهذه القيم، تضمن للانسان، في رأي روسو، استقرار النظام الاجتماعي الذي يوفر بدوره الاطار المناسب لثمتع الانسان بحريته على أفضل وجه وبطريقة تؤدي دائماً، بفضل هذه المتطلبات وظروف الهيئة السياسية، لا إلى اناس هم أسياذ مصائرهم فحسب، بل أيضاً، ويفضل كونهم كذلك، إلى تكوين الجسم السياسي الكامل، أو الهيئة السياسية التي توفر على أفضل وجه انماط التعاون الايجابي الفعال بين اعضائها - التعاون الذي يقودهم إلى مساعدتهم عن طريق اغناء اختياراتهم الحياتية.

والنجم الابعذ الذي يمتدّى بضوئه طيلة هذه المسيرة الاجتماعية التاريخية هو دمج الالتزام بالالتزام.

فهدف روسو النهائي إنْ هو الا هدف طموح. ينبغي تحقيق الانسان الكامل في المجتمع الكامل. ولا تخفى على القاصذ الصعوبات المترتبة لمسيرته، «ومستحيلاتهما» عديدة.



## **القسم الثالث**

### **روسو وتفكيرنا السياسي**



## مَقْدَمَةٌ

أما الآن، وقد وضعنا حل خير ما نعرف، افكار روسو حول الحقوق الطبيعية والارادة العامة في سياق النظام السياسي الذي يقترح، فيجدد بنا ان نلقي نظرة خاطفة على أهم ما تبين لنا من دراسته. ما هي الامثولات التي يجدد بنا ان نتعلمها من قراءتنا الصحيحة للعقد الاجتماعي؟.

ويبقى هذا، أقل أهمية في نظرنا مما يمكننا ان نقدمه لهذا النظام من مقترحات وتصحيحات. وإذا كانت هنالك أهمية للأول، لما سبق ذكره، ونعترف بأنه له أكثر من أهمية، فان تلك الأهمية تكمن في كون ذلك مقدمة صامدة، أو بالأحرى توطئة علمية مؤتمنة، للثاني: لما نبغي إضافته على هذا النظام. مما يجعل منه أقوى وأصمد على مجابهة أعاصير الحياة على صفتيها: عواصفها الفكرية القادمة، هوجاء وتيارات قوية، وعاداتها المسلكية المتغيرة دائماً وأبداً لتنسجم والتكنولوجيات المستحدثة.

وان كان في ذلك انعكاس سلمي على الفكر الروماني: أنه تعثر أحياناً، وتالم من شوائب وثغرات، فإن فيه كذلك، ومن وجهة نظر مقابلة، انعكاساً إيجابياً أيضاً: أنه على الأقل، ولو بعد ترميم مُضْن، يصلح لأن يشاد عليه، على أساسه، بناء حديث للحضارة الإنسانية المتمادية في التجدد.

# الفصل الاول

## الحرية وابعادها

الأمثلة الأولى هي مساندة الروسوية لمفهوم الحرية. فقد تبين لنا ان الانطلاق من مفهوم بدائي للحرية، يكون في رأي روسو، أساساً وطيداً لا يصح ان تزعره حتى الظروف الواقعية القاهرة للتنظيم الاجتماعي الأفضل - التنظيم الذي ينتهي بالناس إلى ممارسة درجات أرقى وأغنى لهذه الحرية. فالحرية، عند روسو، هي معاً نقطة انطلاق للتنظيم المشروع لحياة المجتمع وغاية نهائية ينبغي ان لا تغيب عن اذهان المسؤولين عن تقرير مصير هذا المجتمع. كما وانها ينبغي الا يتناساها الافراد أو يجمعوا عن التضحية بكل غال ورخيص بغية تحقيقها.

فهو، لذلك، مقياس يصلح ان يُستعمل للحكم على صلاح الحكم أو فسادة.  
وهي، بالتالي، من جملة المبررات التي تجعل الالتزام السياسي مشروعاً.

غير ان لغة روسو تعطي الانطباع شبه الخطأء بان تمتع الانسان بالحرية هو أمر واقع. ربما كانت لغة روسو هي المسؤولة عن غموض يلحف هذا الاعتقاد. وربما كان فكر روسو غير واضح تمام الوضوح بخصوص هذه القضية. على كل، ينبغي ان نلاحظ ان الحرية الفردية للانسان هي أمر واقع بمعنى ضعيف جداً. نعم ان الانسان حر بواقعه - بمعنى انه، دائماً وابتداءً وضمن دائرة تتسع وتضيق حسب ظروفه، وشخصيته، يظل امامه اختيار مسؤول بين امكانيتين على الأقل: - اما ان يتخذ موقفاً معيناً بالذات واما ان يتبنى موقفاً مخالفاً له تجاه امر وحيد فريد يجد نفسه بين برائته القوية التي لا يمكنه التخلص منها.

ولكن على هذا المستوى البدائي قد تمتزج الحرية مع العبودية امتزاجاً يصعب جداً معه التمييز بينهما؛ إِمَّا من زاوية الراي الدارس المحلل. لهذا الوضع وإِمْسا من زاوية الانسان نفسه الغارق فيه.

واذا كانت للحرية أية أهمية، حتى على هذا المستوى، فاهميتها تكمن، ضرورة، بإمكانية تعدي حدود هذا المستوى البدائي والعبور فوق حواجزه إلى مستويات أعلى وأفاق ارحب. من يكتفي بهذا القدر من الحرية لا يتميز بشيء يذكر من الناحية العملية، الواقعية، عمن لا يؤمن بالحرية. لكي يتميز، يجب ان يفكر على الاقل بالانتقال من على هذا الصعيد إلى صعيد اعل. عليه ان يترجم الحرية النفسانية بحرية التصرف المسلكية. وفي فعل هذا الانتقال بالذات تبدأ ممارسة الحرية عند ذلك الانسان. ومعها تبدأ سلسلة الاشارات التي، بالاستناد إليها، يُميز بينه وبين من يعيشون على المستوى الأدبي السابق.

أما فعل هذا الانتقال عندما يكون واعياً ومسؤولاً فهو ما نسميه بفعل الالتزام. وهو باخصر تعبير ربط بين واقع الحرية ونتائج ممارستها عن طريق الوعي لقيم أصيلة ومبادئ تستحق التضحية وعقائد هي، على التكاليف التي تتطلبها، بناء تعد بمخامن لا تقدر بثمن وبعزود مرصود.

وما هذا الانتقال سوى خطوة أولى في طريق طويلة وصعبة، تختلف مراحلها نضجاً وغنى روح، وعمق نظر، باختلاف الاشخاص والثقافات.

فالحرية اذن تنشأ عن واقع ويعد تطورها أكثر من واقع. تنشأ عن واقع نفسياني واع ويعد تطورها امكانيات موضوعية. على هذا الصعيد الموضوعي تكون ممارسة الحرية مستبجيلة مثلاً ما لم تقدم الحياة امكانيات متعددة امام الانسان. ولكن جوهرها هو عدم الاكتفاء بالواقع والسعي الى تطويره وتحويره - المعركة بين الانسان الطموح وظروف حياته، المعركة التي، بدخلها ومحاولة توجيهها، يفرض الانسان على نفسه غتاراً اعباء مسؤوليات تضطره بتبعاتها حتى إلى تطوير نفسه.

### جَوْهَرُ الْحُرِّيَّةِ

اننا نصر، استنتاجاً، على ان الحرية هي، جوهرأ، قضية التزام أكثر منها اكتشاف واقع - هذا مع كونها ربطاً شديدا الصلة بين الواقع والالتزام النائي، على تحسين هذا الواقع.

ولهذا الاصرار على كون الحرية جوهرأ قضية التزام أكثر منها اكتشاف واقع أو مجرد

تمتع بواقع - مع كونها وثيقة الصلة بربط شديد الوشائج بين واقع والالتزام تقريرى مرادى - لهذا الاصرار مضمونان مهمان :

المضمون الأول هو رفض الحرية المطلقة أصلاً. تنشأ الحرية من واقع، وتتعرف على نفسها بمواجهة واقع بشكل معضلة او مسألة صعبة، وتتطور وتنمو بمقدار ما تتوفق في مجابهة هذه المسألة - أي ببلازمتها للواقع. وفي جميع هذه المراحل يكون الواقع ومجابهته جزءاً لا يتجزأ من فعل الحرية. وفي هذا الفعل تتجسد الحرية عملاً ذا أبعاد موضوعية تتنكر للاعتماد المطلق.

والمضمون الثاني هو ان جوهر الحرية هو ممارسة هذه الحرية. وتكرس هذه الممارسة يتم بفعل التزام. وفي المبادئ التي تحدد هذا الالتزام، وفي القيم التي توجهه، نقرأ دستور الحرية ومخطط، أو بعض مخطط، الشخص الملتزم. وإذا اتفق ان عرف الانسان، ساعة يتخذ هذا الالتزام، جميع المبادئ والقيم التي تؤلفه، لعرف وقتشد مشروع معنى حياته. وإذا توفق في تنفيذه، فقد وفر محتواه!.

ولكن، على الغالب، يأتي الالتزام العام الشامل هذا على مراحل فيتسع ويتكثف بالنسبة لمرونة الانسان صاحبه الفكرية، ولسعة اطلاعه، ولمدى ثقافته، ولدرجة استعداده لتقبل المؤثرات ومجابهة التحديات. وهكذا نرى الانسان نفسه يتطور. وتتطور معه حريته. وهذا أمر تنبه له روسو. وهو في ذلك، وبرأينا، على حق. وما دامت الحرية المعيشة مبدأ إنسانياً، سيظل قارئ العهد الاجتماعي يتحسس العلاقة بين واقعه - بقطع النظر عن العصر الذي يعيش فيه، وبين فكر روسو.

غير ان هذا التطور قد يكون تقديمياً وقد يكون رجعيماً تفهقريباً. نعم انه من الأفضل ان يكون تطوراً تقديمياً ولا شك. ولكنه، في بعض الاحيان، ولاسباب واقعية اجتماعية، قد يتخذ الاتجاه المعاكس. على كل يبقى السؤال: «هل كان هذا التغير في الحرية عند انسان معين في مجتمع معين تقديمياً أم تفهقريباً؟ سؤالاً تجريبياً. ولا يصح ان يجاب عليه قبل دراسة الوقائع ذات العلاقة العلمية به. وتقديراتنا هي انه يختلف باختلاف الاشخاص والظروف. فروسو، ويقدر ما يتحكم بطبيعة الجواب الصحيح لهذا السؤال، بذلك القدر بالذات يعرض فكره إلى الخطأ، وأماله الى الخيبة.

حتى لو لم يخطئ فتحبيب آماله، يظل سؤاله، وبالتالي جوابه، خطأ منهجياً.

وكذلك الحال فيما يتعلق بسؤال روسو وجوابه حول ارتباط الانسان بالمجتمع وتأثير هذا الارتباط على الحرية. لقد صح ان الانسان هو جسم مستقل طبيعياً عن المجتمع الذي يعيش فيه بمعنى انه، لو شاء، لعاش مدى حياته دون احتكاك مباشر باناس

آخرين. ولكن، من يرض بهذا النوع من الحياة، يتنكر للحياة الاجتماعية التي تميزها مؤهلاته الطبيعية.

أي من الحياتين افضل؟ هذا سؤال ناقص في نظرنا. .  
افضل لمن؟

واذا صح السؤال بأقرب طريق وأسهل طريق - الطريق غير المزروع بالانعام المنطقية والمنهجية والتجريبية - أصبح واية من الحياتين افضل للانسان المختار؟(\*) هذا سؤال سليم. ولكن الجواب عليه، لا يمكن ان يعطى بمعزل عن معرفة ذلك الشخص، وقيمه ومبادئه، والتزاماته، والمعنى الذي يود ان يشبع حياته به.

ومنى دخل في مجتمع على أساس تعاقد - واضح أم مبيت - فتفتحت امامه آفاق أوسع ورحاب أفسح. ولكن هل يزيد ذلك، يحكم طبيعته، في حرية الفرد أو حرية المجتمع؟ هذا سؤال يجيب عليه روسو بالإيجاب. وقد يصح جواب روسو على بعض المواطنين. ولكنه لا يصح على الجميع. وحتى ولو اتفق ان صح، يظل السؤال والجواب غير سليمين من الزاوية المنهجية. غلطة روسو هنا، كغلطته في الحالة السابقة، هي انه يجيب جواباً قليلاً على سؤال تجريبي. وقد عمم حيث لا يصح التعميم.

وما يصح على الانسان الفرد، بالنسبة لهذه القضية، يصح على المجتمع.

ومع هذا يظل للتفكير الروسي حول العلاقة بين الفرد والمجتمع قيمة وجهية، وخصوصاً عندما يصر على ان نوعاً من الانسجام بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع هو شرط من شروط الاستقرار الاجتماعي والعدالة الاجتماعية وبالتالي تكثيف الحرية.

واهتمامه بالجمع بين الارادة العامة والارادة الخاصة عن طريق التوفيق المشروع بينهما، وقلقه فيما يختص بضمانات هذا التوفيق حتى يستقر ويستمر، هما ظاهرتان بليغتا المدلول في ذلك الاتجاه.

ولكن اقتراحاته فيما يتعلق بالاساليب التي توفر الجو الافضل لهذا الانسجام والتأليف هي اقتراحات ينبغي ان يعاد فيها النظر.

ابعداً الحريرة

ونرانا هكذا تنتهي، مع روسو، إلى اكتشاف بعد ثالث للحرية. ولكن دعنا أولاً

---

\* صاحب الاختيار .

نعيد النظر، في البعدين السابق ذكرهما. ومن ثم لنعد الإشارة اليهما بلغة جديدة يسهل معها ربطهما بالبعد الثالث.

فالبعد الاول هو كما يبدو لنا امر ذاتي يتمتع به الانسان بقطع النظر عن قسرية الظروف المحيطة به. هذا هو البعد النفساني العقلي المشاعري للانسان تجاه ظروفه أو القضية التي يجابهها. وفي هذا الموقف النفساني تعبّر حرّيته عن نفسها حتى ولو كانت جميع الامكانيات المسلكية مغلقة في وجهه. انه بإمكان الانسان (\*) مثلاً ان يتقبّل خطراً لا مهرب منه جباناً خائفاً أو شجاعاً جريئاً. هلله هي الحرية الذاتية. ويمكن ان يتمتع الانسان بها حتى ولو انتفت عنه الحرية الموضوعية. بهذا المعنى قد يكون رجلٌ سجين حرّاً، وبالرغم من سجنه. «هل إنسان حرٌّ؟ هذا هو سؤال تجريبي. والجواب عليه، ليكون صحيحاً وإذا كانت صحته غاية مبتغاة، ينبغي ان يستند إلى الوقائع ذات العلاقة العلمية به.

وهذه الحرية الموضوعية أو المسلكية نفسها هي البعد الثاني للحرية. وهي ان يكون للانسان أكثر من بديل ممكن تجاه ما يجابهه من أمور أو قضايا. فذا توفّر له عمل هذا الأمر أو ذاك ولو بأثمان مختلفة وزناً وكلفة، فهو حر بالمعنى الموضوعي أو المسلكي. ولا مانع من كون الانسان حرّاً بالمعنيين السابقين معاً. عندها يتأثر فعله ببعضيّ الحرية. بالآخرى، ينبغي على الحر بالمعنى الاصيل ان يتمتع بهما معاً، وذلك توطئة للجمع بينهما وبين البعد الثالث لهذه الحرية الاصيلية. ولكن قد يصعب أحياناً هذا الجمع لبعض الناس، فهؤلاء، احرار لا بالمعنى التام الناجز الاصيل للحرية، بل بجزء أو جزئين منها.

أما البعد الثالث للحرية فهو - وعلاوة عن الشرطين السابقين - مسؤولية التوفيق عند الانسان بين حرّيته الفردية ببعضها السابقين أو بإحدهما، وبين حرية انسان آخر يربطه به نظام اجتماعي ما أو التزام. وعملية هذا التوفيق هي عملية مضمّنة معقدة، بقطع النظر عن عدد الاشخاص الذين يؤلفون اطرافها. قد يعقدها العدد أكثر وأكثر. ولكن المبادئ ذاتها التي تقرر نوعيّة هذا التآليف بين شخصين هي هي التي تنطأ بها مسؤولية تقرير العلاقة بين أشخاص عديدين.

وعلى صعيد هذا البعد تركزّ النبذة لا على جعل الانسان سيّداً لمصيره، الأمر المهم، بل على نجاح التوفيق بين حرّيتين أو أكثر في اتجاه يوفر للمساندة الناجمة عن هذا التوفيق لا وحدة الهدف أو الغاية فحسب، بل أيضاً فعالية ملموسة قوية تضفي على المجتمع قوة وتوفر له أسباب الوحدة والعدالة والمدنية.

\* مطلق انسان ؟ كلا . إذ ان بعض الناس يبيد بنفوسهم . أو إنه بإمكان بعضهم .



وعلى هذا الصعيد تعبّر الحرية عن نفسها على المستوى السياسي - او اذا شئت ان ترى الموضوع من افق ارحب قلت: على المستوى الاجتماعي .

ولما كان يساند البعد الثالث هذا للحرية بعدان اسبقان . البعد النفساني، والبعد المسلكي، فمن الطبيعي ان نستنتج ان البعد الاجتماعي السياسي للحرية لا يمكن ان يكون اصيلاً الا عندما يتسجم معها . فالبعد الاجتماعي السياسي للحرية لا يمكن ان يكون اصيلاً الا متى توفرت الظروف التي تجعل من الانسان مواطناً ذا حرية بمعناها الموضوعي المسلكي . ولكن لا تكون ثمار الحرية على هذا الصعيد، وان تمتع بها الكثيرون، الا من حق الاحرار بنفوسهم اولا وقبل كل شيء . ومن لم يكن حراً بنفسه لم يذق طعم الحرية الاصيل، وان هو استساغها، لا على الصعيد الموضوعي المسلكي ولا على الصعيد السياسي الاجتماعي .

ومن النتائج الهامة لهذا البحث علاقة هذا الموقف بما يختص بالظروف الاقتصادية للفرد . يصبح توفير العوامل الاقتصادية التي تساعد الانسان على تحقيق البعد الموضوعي المسلكي لحرية شرطاً ضرورياً لتحقيق الحرية الاصيلية بابعادها الثلاثة .

نعم ان البعد النفساني للحرية قد يكون في متناول انسان حتى ولو لم تتوفر له شروط البعد الموضوعي . ولكن الحرية بهذا المعنى تظل ضعيفة الفعالية التاريخية - فعالية صاحبها .

ومن هذا نستنتج ان ابعاد الحرية الثلاثة هي عوامل يتم احدها الباقيين .

ونعتقد ان الحرية الاصيلية نفسها وبابعادها الثلاثة تخضع لمبادئ التطور والتغير كما اقترح روسو . ولكننا لا نوافق على دعوى تقديمية هذا التغير فيها أو في احد أبعادها . انها لمسؤولية ضخمة ان نجعل هذا التطور تقدماً دائماً وأبداً . وتعددت أبعاد هذه المسؤولية . وتشعبت كما تشابكت اغصانها وجذورها .

كما واننا نؤمن بأن التعاطف بين الانسان الفرد وابناء مجتمعه ليس بحكم طبيعةه للافضل بالنسبة للفرد أو بالنسبة للمجتمع . قد يكون أحياناً داعياً للتغير نحو الاسوأ . لذلك تبقى مستديرة مسؤوليتنا في جعل هذا التعاطف يهدف بدون انقطاع نحو الأفضل . وأعظم هي مسؤولية تحقيق هذا الأفضل .

### علامات استقْهام

ونضع علامة استقْهام من هذه الزاوية تجاه مفهوم روسو للحرية الأدبية بالمعنى الذي تكون فيه عنده قمة التطور الانساني، تحقيق انسانية الانسان . ومن الواضح ان

هذا المفهوم للحرية هو مفهوم من الضحالة يمكن ان اذا ما قيس بمفهوم الحرية الاصلي الذي عرّجت أبعاده منذ قليل . وغني عن التصريح ان الحرية الأدبية هي من القوّات الجوهريّة للحرية الأصلية - وخصوصاً في نطاق بعدها الأول .

وتستقل «حريةنا» وجودياً ومنطقياً، كما لا تستقل «حرية» روسو، عن المساواة<sup>(\*)</sup>.

كما واننا نضع، من زاوية مفهومنا المثلث الابعاد للحرية الأصلية، علامة استفهام أمام مفهوم ماركس وانجلز للحرية. انها، حسبها، لا تتحقق الا في مجتمع موحد يمكن الفرد من تنشئة جميع مؤهلاته في جميع المناحي الحياتية.

«في حياة اجتماعية يشترك عبرها مع الآخرين، وفي مثل هذه الحياة المجتمعية فقط، تتوفر للانسان الفرد وسائل شغل مواهبه وتهذيبها في جميع الاتجاهات. فالحرية الشخصية للانسان لا يمكن ان تتحقق الا في المجتمع»<sup>(1)</sup>.

قد يستبعد الواقعي امكانية حصول مثل هذا الظرف للانسان الفرد حتى يتمكن من تنشئة جميع مؤهلاته وتنميتها في جميع الاتجاهات. ولكن دعنا من هذا الان.

على الاكثر يغمر هذا التعريف للحرية بعدين فقط من أبعاده الثلاثة، وهو، لذلك، ليس بالتعريف الذي يركّز اليه في عملية التعرف إلى مقدار حريتنا وحريات الناس ومدى فعاليتها. وفوق ذلك يظل هذا التمرس بالحرية بهذا المعنى عرضة للوقوع فريسة سائغة في براثن العبودية. ما لم يكن الانسان حراً في نفسه فهو حر، حتى عندما تصح وتتحقق حريته على الصعيدين الموضوعي والإجتماعي، بالعرض والصدقة فقط. لا يمنعه من السقوط في هذه التجربة سوى التجربة الحرة التي يعانها على الصعيد الأول للحرية.

وهذه الحرية النفسية لا تحتاج إلى المجتمع، شرطاً ضرورياً، لا لتفقه معناها ولا لوجودها.

إنها تفتقله عندما تتطلع، كما ينبغي ان تتطلّع وهي بالفعل تتطلع، الى صنع التاريخ. غير أن صناعة التاريخ لديها، تأتي في الدرجة الثانية من الأهمية. ذلك لأنها تعجز المرتبة الأولى لصنع الذات.

واذا ما اعتبرنا معترض على هذا المفصل من تطور الأطروحة - وخصوصاً من

(1) كارل ماركس وفريدريك انجلز، الايديولوجية الجرماتية، نيويورك، 1947 ص 74 .  
(\*) الفصل العاشر، مقطع «الحقوق الطبيعية»: «الحرية»؟ و«المساواة» من هذه الدراسة.

مدخل التشريع، فإنه لا بُدَّ من الانصياع لاعتراضه.

وكيف تتخطى التشريع هنا؟

لنتبين أولاً ما هو التشريع، وكيف ينال من الحجّة المذكورة.

الحرية النفسية، حيثما تحصل، وقد لا تحصل لبعض الناس فتبقى مجرد احتمال منطقي نظري وحسب لديهم، تحصل معطًى واقعاً وبالتالي تجريبياً. وهكذا فهي، هكذا، من مواصفات الإنسان الفرد. فهي تقع، لذلك، في نطاق مسؤوليته.

ولما كان الناس قد يختلفون بالنسبة لهذه المسألة: أيها أهم صناعة التاريخ أم صناعة الذات.

ولما كان اختلافهم لا يمكن أن يستنفده البحث بالموضوعيات فتبقى هنالك روااسب ذاتية تتحكم بالتفضيل، أصبح تقرير أيها أهم، قبلياً، تشريعاً لا تقبله منهجتنا المؤتمنة.

ومن هنا أصبح من الممكن لدى بعض الناس على الأقل وفي مناسبات خاصة ومعينة أن تكون صناعة التاريخ هي التي تحتل، لدى هؤلاء، المرتبة الأولى لا الثانية كما ذكر سابقاً.

نتخطى هذا التشريع بترك التقرير لأصحاب العلاقة، وندرس ذلك التقرير لا قبلياً بل تجريبياً وتعدلياً.

هذا فيما يتعلق بالنسبة لتفضيل صناعة الذات على صناعة التاريخ أو العكس.

ولكن هذا التفضيل ذاته يبقى ذا علاقة بالعلاقة بين الصناعتين. فما هي هذه العلاقة؟

ان وجود هذه العلاقة ذاتها يخضع لبعض المعطيات ولتوفرها لدى الناس المهتمين بالتفضيل المدروس.

فقد لا توجد على الإطلاق لدى بعضهم.

وقد توجد ولا يُتَبَّه لها.

وقد توجد ويتنبه لها وتميل أحياناً إلى جهة وأحياناً إلى الجهة الثانية من جهتي التفضيل.

ومن هنا يصبح السؤال المطروح: ما هي هذه العلاقة؟ سؤالاً ملفوفاً، منهجياً. إنه يوحى بوجود علاقة واحدة نموذجية، ويطلب الاطلاع عليها. ولكن الواقع، كما

تين، قد يكون احد مجموعة من الاحتمالات. وكل احتمال يتميز بعلاقة تختلف من العلاقة التي يتميز بها الاحتمال الآخر.

ولكن وعلى العموم تتوفر العلاقة المذكورة ويتوفر مفعولها المتبادل.

وعلى هذا الصعيد، ومع الاحتفاظ ببعض التحفظات، نجهل الإشارة إلى مقتبين يحملان بعض المحامل على قضايا هذه المسألة :

«It has been said of the individual human that he is what he makes of himself. In our opinion such word-play is passed. The fulfilled man is otherwise. His example creates, on his own level of interpersonal relations, the conditions for human harmony «*sui generis*», by means of which life, history, civilization and the universe, can leisurely pursue their still invisible goals, while the fulfilled man has the existential satisfaction of union with another, without losing himself».

«This humanism is not eclectic, but synthetic, accepting men and their history as they are, with their mixture of the best and the worst, and tries to light the way to their **immediate, irreversible fulfilment**, by discovering a dynamic, living solidarity, no longer imprisoned in «closed societies» but springing spontaneously from the heart of the ego»<sup>(2)</sup>.

«لقد قيل إن الانسان الفرد هو (سيد نفسه) ما يصنع من نفسه، صنعة نفسه. ولكن هذا اللعب بالالفاظ، في رأينا قد مضى عصره. الرجل المكتفي حتى الارتواء هو غير ذلك. مثله يخلق، على صعيده الخاص من العلاقات الشخصية المتبادلة ظروف التناغم الإنساني الذي هو من نوع خاص فريد وقائم بذاته بالوسائط التي تمكن الحياة والتاريخ والمدنية من متابعة اهدافها والتي لا تزال غير مرئية، بينما يتمتع الانسان المرتوي بالاكفاء الوجودي النابع من توحده مع آخر دون ان يخسر نفسه».

«هذه الانسانية ليست انتقائية (ترقيعية) بل تأليفية؛ تقبل الناس وتاريخهم على ما هم عليه - خليطاً من الأفضل والأسوأ، وتحاول ان تنير الطريق إلى ارتوائهم المباشر واللامعكوس، باكتشاف الإنصهار الحي والديناميكي الذي لم يبق محبوساً في مجتمعات مغلقة» بل ينبع عقولاً من قلب الإيجو».

(1) André Niel , Humanism and Human Fulfilment , *International Humanism* , Vol. III , two 1968 , P . 8 . —

(2) Ibid , P . 7 .

يبقى ان نعرض لبعض من التخططات التي أشير إليها سابقاً :

تختلف الناس بالنسبة لمسألة الارتواء ( fulfilment ) .

وكذلك بالنسبة لمسألة الإنصهار (Solidarity).

فلدى بعضهم قد يحصل الارتواء بالحرية النفسية . ومن هنا ، ولدى هؤلاء ، تنتفي الحاجة إلى المجتمع ، وبالتالي إلى الانصهار .

وإذا دلّت هذه الحجّة على شيء ، وهي تدل على أشياء ، فإنّها تدل على ان هؤلاء البعض ، ولهم مبررات نظريّة ووجودية ، هم طفيليّون ، حضاريّاً . لو كانوا الموجهين لحركة التاريخ الانساني ، لما كانت حضارتنا على ما هي عليه اليوم .

إن حضارتنا الحالية ، بما فيها من القيم الإيجابية ، تملّق أهمية كبيرة على ما يتناقض : لا حضاريّاً وحسب بل وكذلك نظريّاً ووجودياً مع هؤلاء .

وجودهم ذاته يُتساهل به تعبيراً عن روح التسامح في المجتمعات التي تحتضنهم . ويبقى هذا التساهل ، التسامح مقبولاً ما دام ذلك الوجود التسامح به لم يصل إلى درجة التأثير السلبي الهذّام على المجتمعات التي تأويه .

وبقي احتمال وجودهم نظريّاً مذكّراً بتعنّت النظريات المجتمعاتيّة في المجتمع - وخصوصاً تلك التي تُعمر بتطرفها والتمادي فتذهب إلى حدّ الاعتقاد «بلويان» الفرد في المجتمع ! .

وتحفّظ ثان .

«القبول بالناس وتاريخهم على ما هم عليه : - خليطاً من الأفضل والأسوأ» هو ضرب من التقدّم المتطور في تاريخ المدينة الإنسانية - هذا اذا ما قيس بالحركات المتعنّقة أخلاقياً والتي لا تتورّع من فرض مقاييسها على الناس .

ولكن هذا القدر من التطور - على ما يشفع به من تساهل وتسامح - لا يفي بغرض الايجابية التي تتطلبها مسيرة المدينة الإنسانية والتي تدورن مبادئ المنهجية المؤتمنة معالجتها . هذه تنطلق لا بالقبول بل بمراقبة الناس وتاريخهم على ما هم عليه مراقبة «خليطهم من الأفضل والأسوأ» معطى يُدرّس ويعالج بقصد تحويله إلى خليط أفضل بقدر الامكان حتى يصبح مقبولاً .

ومن هنا مفهوم الترويض للذاتيات - المفهوم الذي ينطوي عليه الالتزام بالحقيقة - وصفاً لواقع ذاتي شخصي أو لواقع موضوعي على حدّ سواء .

ولما كان من ساواك بنفسه ما ظلمك - وخصوصاً عندما يكون موضوع المساواة عادياً وصحيحاً، أصبح ترويض الآخرين، بما يتفق وترويض الذات، مطلباً حضارياً لا يصح ان يُستهان به.

وصاحب الرسالة لا يستهين به - وإلا أتهم بتكره لهذه الرسالة أو بتقاعسه عن القيام بمسؤولياتها أو بجبنه تجاه المخاطر التي تقف صعوبات في سبيل تحقيق تلك المسؤوليات.

ويجد التبادل في الالتزامات، في هذه الحجة بالذات، حجة تزداد على مجموعة الحجج التي تدعمه موقفاً حضارياً لا يُستغنى عنه.

وسيقى هكذا ضرورياً ما زال الإنسان قاصراً عن بلوغ كماله المثالي.

ونبقى العبرة في تحقيقه بحكمة وواقعية تتطلبها معاً الحضارة والمنهجية.

ولا بد من لفت نظر القاريء إلى ان ترويض الذاتيات هو المبدأ الذي يتقابل، على وجهين قطعة النفود، شاعلاً احد هذين الوجهين، يتقابل مع مبدأ تغيير الوقائع الموضوعية إلى الأفضل - إلى ما تتطلبه الحضارة المدنية في نطاق وحدود المنهجية المؤتمنة.

والترويض هذا للذاتيات ليس وحسب مطلباً للمنهجية وعلى جميع الصعد.

انها تنطلق من الحاجة إليه.

ومن هنا يمكن ان تعتبر المنهجية بحد ذاتها غير طبيعية بمعنى من معاني هذا التعبير المتعددة. ذلك لان الطبيعي هنا قد يتناقض - والتفهم الصحيح للأمور، بل قد يقود إلى الفوضى: - فكرياً وممارسة.

وب مثل اعتيادي وسيط يسهل فهم ما نرمي إليه.

سجل وارصد ردات فعل بعض الناس أو احدهم على تغيرات الطقس كما تعبّر عنها نقولاتهم وثأفاتهم وتحسراتهم: تخطر الدنيا فيتأفون من المطر - الا اذا خدم غاية احدهم أو كلهم، وحتى هذا لا يدوم كثيراً. تُشمس، وخصوصاً اذا احتلت الشمس أو طال زمن تألقها، فيتأفون كذلك. تغيم فلا تختلف الصورة. وينقش الغيم، فتردد اصداء التأفف أيضاً وأيضاً. بالاختصار - وهذا هو الطبيعي بمعنى من معانيه - لا تتحكم بالذاتيات سوى الاعتبارات قصيرة النظر والانفعالات الوثنية والمصالح الضيقة.

غير ان مجموعة من الناس هذا شأنها لا تستطيع العيش طويلاً - هذا حتى وان لم تصادف تحديات كبيرة - تحتاج حتى تستمر على عيشها وعلى ادنى صعد البقاء والحياة

ضرباً من التخطيط وبالتالي الترويض وبالتالي شيء من منهجية.

وبقدر ما يزداد طموحها تزداد حاجتها إلى أمثال هذه الضوابط. وهنا تصبح هذه الضوابط طبيعية ولكن بمعنى مختلف عن المعنى السابق. وهكذا يصبح ما كان ضد الطبيعي في مرحلة من مراحل الحياة والعيش طبيعياً في مرحلة مغايرة. ولا تتغير الموضوعية بالنسبة للطبيعي وغير الطبيعي إذا استبدلت «المرحلة» بالمستوى» أو «بالصعيد».

وإذا ما تذكرنا تحفظاتنا على المقتبسين المدروسين، بعد هذه الكسودرة في رحاب المنهجية والالتزامية وإدوارهما الحضارية، تذكرنا تحفظاً ثالثاً لنا عليها.

إن «الإنسان المكثف حتى الارتواء» موضوع لا تصح وصفاً لواقع إلا في النادر وبشكل استثنائي جداً.

وعندما تصح تستبعد المفهوم الأصيل للحرية: - إن الإنسان هوربان سفينة.

وهذه الصورة صورة الربان - أقرب إلى وصف حقيقة الحرية من كثير غيرها من الصور.

وذلك لأنها، أولاً، تظهر جوهر الحرية - صراع الداخل مع الخارج - صراع الربان، مع ما لديه من معدات، كالسفينة أو القارب، مع الأعاصير العاتية والأمواج الصاخبة.

وثانياً، لأنها تبين حدود الحرية، فتساعد على القضاء على فكرة «الحرية المطلقة» التي هي - على أفضل تقدير - مفهوم فارغ. والفارغ هنا يعني أنك لا تجد له واقعاً يتحقق به أو عبره.

ولأنها، ثالثاً، تعطي صورة مكبرة لمفهوم الحرية الذاتية. تقدر أن تتصور القبطان حراً حتى وإن ترك مصير مركبه للموج يتلاعب به كيف شاء وبأخذه، مع الرياح، الوجهة التي اتفق.

ثم أنها، رابعاً، تربط الحرية بهدف معين يتطلب الوصول إليه كثيراً من المهارة والجهد. وهكذا تتضمن تخطي الحرية الذاتية إلى الحرية السلوكية التي قد تتخطى هي بدورها والمجتمعات المخلفة. غير أن المجتمعات المغلقة - وإن حذت من سعة انتشار الحرية أو ضيق الخناق على نموها - لا تقضي بحكم الضرورة على جوهرها.

وربما قادت الضغوطات المقصودة على الحرية الى تفجير يابعها تفجيراً يزيد غزارتها ويقوّي دفعها.

وننتهي من هذه الأقصوصة - وهذا هو تحفظنا الرابع - بالإشارة إلى «اكتشاف الإنصهار» (Solidarity) الحلي والديناميكي الذي لم يبق عبوساً في مجتمعات مغلقة «بل ينبع عفواً من قلب الایجو (of the ego)».

أوليس الایجو أيضاً من مقومات «المجتمع المغلق»؟.

وإذا كان، فما قيمة المقابلة المشار إليها؟.

أن إيجاد التناغم الانساني أمر مرغوب به في سياق مطلق فلسفة اجتماعية. هو مطلب مقبول بل مشكور.

ومن هنا يصبح «العقوي» صفة لعلاقة تربط الایجو من جهة باللاایجو من جهة ثانية.

ويشمل اللاایجو هذا «مجرى التاريخ»: - الحياة والتاريخ والمادية في متابعتها «لأهدافها التي لا تزال غير مرئية».

وفي هذا اقرار بفكرة ماركسية صحت ببعض جوانبها ولم تصح ببعضها الآخر: - ان الأهداف النهائية للتاريخ هي في النتيجة النتيجة المحسوبة بمعنى انها تسحب فيما بعد حصولها لمجموعة من القوى التي تتجاوزها هذه الاهداف. ومن جملة هذه القوى السعي الناس إلى تحقيق اهدافهم. ولكن هذا السعي لا يحقق تلك الاهداف - اهداف الناس، لأنه تتداخل مع قوى الناس الساعية لتحقيق اهدافهم قوى أخرى لا انسانية بل مادية وأقوى من قوى الناس فتتحرف، بفضل ذلك، مسيرة التاريخ إلى تحقيق اهداف مغايرة - وهذه الاهداف «لا تزال غير مرئية» حتى تتحقق.

وأما اهداف الناس التي هي مرئية، معروفة، لا تتحقق.

هنالك احتمال يحمل ماركس وانجلز الاشارة اليه: - ان تتطابق، إما بالصدفة وإما لاستشفاف مسيرة التاريخ، اهداف الناس واهداف القوى التي تتجاذب في مسيرتها إلى تحقيق اهداف التاريخ. حين يحصل ذلك، تحقق اهداف الناس. هذا من جهة.

ومن جهة ثانية، تصبح اهداف التاريخ ذاتها، وبفضل تطابقها مع اهداف الناس المعروفة والمشغول على تحقيقها، تصبح هي ذاتها معروفة. واعتد لا تصح فيها مواصفة اندريه نيل (André Niel): أنها لا «تزال غير مرئية». إلا إذا عنت «مرئية» شيئاً مختلفاً



تماماً عن «معروفة» أو «حتى متصورة».

يبقى السؤال: ما هي أهمية ان تكون مرئية، متصورة، أو معروفة؟.

عندها يصبح بإمكان الابطال، صانعي التاريخ، حتى وان كانوا وصوليين، ان يراهنوا على حصان التاريخ، فيحققون انتصاراتهم، بفضل ركوبهم لموجة التاريخ، ويفضل هذه المعرفة فلا يجذفون بقاربهم ضد التيار ليتسببوا في هاروة الهلاك.

وهكذا، فهم يصنعون تاريخهم بشيء من الحساسية الشفافة وبالانصياع إلى قوى التاريخ ومسايرة مسيرته.

لا نقصد بهذه الملاحظة تخطيط مفهوم ماركس وانجلز، مع اننا نعتقد فعلاً بأنه ناقص لا يصبح ان يعتمد، لان التدليل على هذه التخطئة يأخذنا معها، في رحلة سندبادية، طويلة عبر تطور التاريخ بفضل تطور قوى الانتاج، أو يضطرنا على الأقل، على معالجة مفصلة لمفهوم ماركس في «جوهر الانسان»<sup>(1)</sup> الذي هو - على مذهب تعليقاته على فويرباخ - مجموعة علاقاته الاجتماعية - وكلا الامرين يتطلب وقتاً ومجهوداً لا يسمع بهما اطار هذه الدراسة. بغيتنا من تلك الملاحظة هي توضيح مفهومنا للحرية بمقابلته مع بعض المفاهيم التي عرفها الفكر السياسي الاجتماعي.

ونكتفي بالثلثين السابقين تدليلاً على ما نقصد وتبياناً لأهميته - هذا مع العلم ان لائحة المقابلات ذات الفائدة قد تطول إلى حد ينقد معها صبر القارئ. على كل ليس القيام بتلك المقابلات أمراً ضرورياً لتبيان حسنات المفهوم مثلث الابعاد للحرية - المفهوم الذي تنبناه هذه الدراسة، فتتعدى به الحدود التي رسمها لا روسو وحسب، بل وجميع المفكرين السياسيين الذين نعرف.

---

(1) كارل ماركس، موضوعات على فويرباخ، الموضوعة السادسة.

# الفصل الثاني

## بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة

يتضمن البعد الثالث للحرية الاصلية امكانية وجود بعض الأسس التي تجعل من التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة امراً واقعياً. وهذه الامكانية العقلية المنطقية هي المفترض المنطقي الذي يفترض الاساس لبناء المجتمعات. غير ان المجتمع لا يقوم عليها وحدها. انها تعني ان قيام المجتمع هو أمر معقول. ولكن امكانية حصول الشيء ومعقوليته لا تعنيان حصوله واقعاً. هنا نجبهنا فكرة التمييز بين الفكرة السلمية والواقع الحاصل.

والهوة بين هذه وذاك عميقة سحيقة الابعاد.

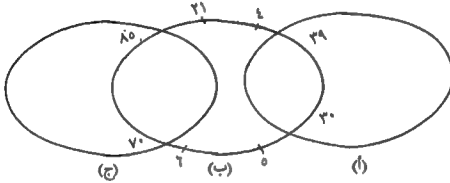
### المصلحة الاجتماعية

وجود المجتمع يستند لدى روسو إلى مصلحة مشتركة تربط جميع اعضائه. فالمجتمع عنده ككل واقع إما يكون، بفضل هذه الرابطة المشتركة، وإما لا يكون، أي عندما يفتقر اليها.

وهنا أيضاً يظهر لنا روسو وكأنه يفرض مفترضه المنطقي على الواقع غير مبال بالهوة السحيقة الفاصلة بينها ومتعامياً بالتالي عن الصعوبات العملية التي تتطلبها بناء جسر قروي بينهما. وبهذا المعنى وعند هذه النقطة بالذات، يمكن ان يتهم روسو بالعقلانية أو قل المثالية المتروكة. نعم ان تفسير الحياة الاجتماعية ينبغي ان يستند إلى نوع من المصلحة المشتركة أو سط من الروابط التي، متى توفرت في مجتمع معين، تمّ الاجتماع عن طريقها وبفضلها. ولكن ليس من الضروري ان تكون هنالك مصلحة واحدة تربط بين الجميع.

قد تربط الجميع بعضهم ببعض علة مصالح . ولا يترتب على كل، أو على أي من هذه المصالح، ان تكون مشتركة بين الجميع . قد يحصل اجتماع مثلاً بين مئة شخص تربط فئة منهم مصلحة معينة (أ) وتربط فئة ثانية مصلحة ثانية (ب)، وفئة ثالثة، مصلحة ثالثة (ج). وهكذا يكون الربط بين بعض من الفئة الأولى وبعض من الفئة الثانية أو الثالثة ربطاً غير مباشر.

قد يسهل علينا رسم صيغتي فهم هذه الفكرة:



وهكذا قد يرتبط، حسب الرسم، مئة شخص ينقسمون إلى ثلاث فئات بواسطة مصالح مختلفة (أ) و (ب) و (ج) - المصالح التي تربط بين النقاط 39 و 30 من جهة 85 و 70 من جهة ثانية و 4 و 6 و 30 في الوسط. هذا يعني ان 39 و 30 تنتمي إلى الفئة الأولى بواسطة المصلحة (أ)، وإلى الفئة الثانية بواسطة المصلحة (ب)، بينها تربط 85 و 70 بين الفئة الثانية والثالثة بصفتها أعضاء في الفئة الثانية بفضل (ب) وفي الفئة الثالثة بفضل (ج). وهكذا ترتبط الأولى بالثانية مباشرة، وبالثالثة مداورة.

وبواسطة هذه المصالح الثلاث يرتبط جميع أفراد المجتمع المئة بعضهم ببعض اما مباشرة واما بطرق غير مباشرة مداورة.

نعم قد يكون هذا الاجتماع ضعيفاً. ولكننا نحاول الان ان نبين الانتقال من المعقول المنطقي إلى الموجود الواقع في الاجتماع لا من وجود نظام ضعيف إلى نظام قوي منصهر الاقسام.

وتبين معنا، نتيجة لذلك، ان افتراض روسو القاسم المشترك بصفة المصلحة العامة لجميع الافراد (الكسورات) التي يتألف منها المجتمع هو افتراض منطقي معقول.

ولكنه ليس بحكم الطبيعة ضرورياً لنشأة المجتمع وجوده. نعم انه قد يسهل الانتقال من الاجتماع الضعيف إلى الاجتماع المنصهر القوي الموحد. وقد يشفع بروسو انه قصد تحقيق هذا المجتمع الأخير عندما نادى بالمصلحة المشتركة للجميع. غير ان هذا الدافع، وإن كانت له مبرراته، يظل خطأ يورّط صاحبه بصعوبات كثيرة. المهم ان نميز بين السؤالين المذكورين لكي لا تتورط بالخطأ المزدوج الذي يقع روسو في فخه: - اي خطأ فرض إفتراضية المعقول على الواقع، وخطأ تعميم هذا الافتراض، الذي يصح على بعض التجمعات، حتى يصبح قاعدة، قد تصح وقد لا تصح، على جميع المجتمعات.

غير ان هذا الخطأ، وإن ازدوج، لا يدخل الا في حساب المفكرين السياسيين، وربما اقتصر على النقادة منهم، أو، اذا شئت، فقل المتعنتين فكرياً. ولو اقتصر الحال على هذا النطاق لبقيت لهذا الخطأ أهمية فكرية محض. غير ان الامر يختلف بالنسبة لهذه القضية بعض الشيء. ان هذا الخطأ مفاعيله التنظيمية العملية. ولنا هنا نقطة بارزة تمثل على ربط التفكير الناقد بالعمل الصحيح، وربما عبره، بالتنظيم الاجتماعي الموفق الناجح.

«إن الاعتقاد بتناسق المصالح وانسجامها بقي صامداً، بيولوجياً واقتصادياً، طالما حُلِّدت من المعادلة مصلحة الضعيف الذي يجب ان يُساق إلى الحائط ليرمي بالرصاص أو طالما استعنت بالمعالم الثاني ليميد التوازن الذي يفقده الحاضر»<sup>(1)</sup>.

وليس من العدل ان نبخس روسو حقه هنا. انه لأمر واقع وهام اجتماعياً ان الانسان الفرد العادي يحس على الاغلب وعندما يعيش في مجتمع ما، ان لهذا المجتمع مصلحة تختلف عن مصلحته الشخصية. وكثيراً ما يعرف الانسان المجتمعي تلك

(1) s, E.H. Carr, *The Twenty years crisis 1919 — 1939*, London, Macmillan and Co.Lmtd 1942, p. 65.

راجع كذلك:

b, Bastat , *Les Harmonies Economiques*, p. 355.

c, Marx, *Theorien über den Mehrwert*, II, i, p. 309.

d, Yves Guyot, *La morale de la concurrence*, p. 315.

e, Bagohat, *Physics and Politics* (2 nd ed), p. 215.

f, J. Movicon, *La Politique internationale*, p. 242.

g, Karl Pearson, *Natural Life from the Standpoint of Science*, p. 64.

h, W. L. Langer, *The Diplomacy of Imperialism*, ii, p. 797.

i, Huxley, *Romanes lectures 1893. or Evolution and Ethics*, p. 81.

k, Balfour, *Foundations of Belief*, p. 21. (Repeating the solution of Immanuel Kant).

المصلحة - خصوصاً اذا كان مجتمعه صغيراً. ولكنه قليلاً ما يتفهما - لاسباب متعددة. بهذا المعنى، وهو معنى ضعيف جداً، هنالك مصلحة عامة لكل مجتمع صغير معروفة مباشرة من الانسان الفرد.

وهنا تمتد جلوس الانسان الاجتماعية. وفي هذه التربة الواقعية نجد العلاقة العضوية، كما سنفصلها، منطلقها الطبيعي.

وهناك مصلحة، وربما مصالح، عامة بمعنى مُغاير.

لنجمع بين الفكرتين - بين الفكرة الجوهرية التي يُجسدها روسو في مفهوم الارادة العامة، فكرة التمييز لدى الانسان المجتمعي العادي بين مصلحته الخاصة والمصلحة لعامة، وبين ما يتناه من ان المجتمع القوي مثلاً قد يرتبط أعضاؤه بعضهم ببعض بطريقة غير مباشرة، ينبغي ان نستجد بمفهوم الصُّعد المختلفة لمفهوم المصلحة العامة. وتختلف هذه الصُّعد بمدى شمولها.

اختر مطلق انسان، وبعد التحقيق، تر ان له مصالح عامة متعددة تتراوح رتبها على سلم الشمول. فهناك مصلحة عائلته، ومصلحة بلديته، ومصلحة حزبه، ومصلحة الفئة الدينية التي ينتمي إليها، ومصلحة وطنه، وأخيراً واستطراداً، مصلحة جميع الملتزمين بالمبادئ التي يلتزم.

ولكن، بقدر ما تتسع دائرة الشمول للمصلحة العامة، بذلك القدر بالذات تتكاثر مصاعب المنظمين لتلك المجتمعات التي تحتضنها تلك المصالح. ويصح هذا التعميم في جوهره على الصعدين: - النظري والتطبيقي.

### بَيْنَ ارَادَةِ الْعَامَّةِ وَالْارَادَةِ الْخَاصَّةِ

ان روسو عندما افترض وجود المصلحة العامة المشتركة بين جميع ابناء المجتمع، قد بسط تبسيطاً لا يُقَرُّه الواقع، عملية التوفيق بين حرية الافراد والارادة العامة - خصوصاً وقد اشترط روسو لبناء الدولة الفضل التنسيق بين وحدة الدولة وقوتها والحرية<sup>(1)</sup>. لقد تجاهل منذ البداية بعض الصعوبات، ومصدر بعض المسائل الشائكة، التي لا بد للمنظم السياسي من ان يتعرض لها.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فقد أعطى بعض الاقتراحات التي، لو امكن

(1) يراجع الفصل التاسع: « البعد الثالث لمشكلة روسو ». - مقطع « خشية من الجماعية الكلية » - من الجزء الثاني من هذه الدراسة.

السياسي تطبيقها، لجعلت من الجسم السياسي، على الغالب، هيئة أضعف لا أقوى من الهيئة التي نعرف من زاوية تاريخية وواقعية.

كلنا يعرف اصرار روسو على ضرورة الإرادة العامة وأهميتها. وبالرغم من ان القليل بيننا، دارسي تاريخ النظرية السياسية عبر العصور، يعرف ان الإرادة العامة عند روسو تمثّل جذورها في واقع المجتمع، فان روسو نفسه، كما سبق وبيننا، يذهب إلى ان هذه المصلحة العامة المشتركة هي الأساس الواقعي للإرادة العامة. ان لا يكون مجتمع بدونها في رأيه.

لا شك بأن روسو على حق عندما يذهب إلى ان خلق الإرادة لمجتمع معين هو امر هام اجتماعياً وسياسياً. ويصبح هذا الامر بالغ الأهمية في مجتمع تعددي يؤمن إيماناً قوياً بالحرية الأصلية ومغائرها. ولكن، ومن هذه الزاوية بالذات، تبدأ صغوبات السياسي عندما يجابه قضية التوفيق بين الحريات - أي توفير المناخ المناسب لنمو ابعده الثالث من أبعاد الحرية الأصلية. وهذا امر بالغ الخطورة وصعب التحقيق في آن واحد.

### التعاقد الاجتماعي

ولوتين روسو خطورة هذا الموقف، لما اكتفى بالعقد الاجتماعي وسيلة جامعة مانعة لمعالجته معالجة نفي بالفرض المطلوب. ويصبح العقد الاجتماعي عملية عقلانية تستند إلى أساس ضعيف جداً عندما يتبين ان وجود المصلحة العامة المشتركة هو امر قد يتوفر وقد لا يتوفر، وعلى الغالب لا يتوفر، لأعضاء المجتمع الواحد. هذا لا يعني انه سوف لن يتحقق. قد يتحقق. ولكن الواقعي لا يُصاب بخيبة امل مبررة عندما يرى اخفاق تحقيقه. ذلك لانه يعرف ان هذا التحقيق هو امر من الصعوبة بمكان. ان مثّل الداخل في العقد الاجتماعي، حسب روسو، هو مثّل من يعد بتنفيذ امر ما. وعندما يتبين ان تنفيذ هذا الامر - الوعد يتناقض مع مصلحته كما يفهمها هو، يتردد الواعد في تنفيذه لوعده. وغالباً ما ينتهي به ترده إلى التكرار لوعده.

ولم يفهم روسو هذا الواقع لأنه افترض امراً غير موجود - أي وجود، المصلحة العامة المشتركة بين جميع الاعضاء المؤلفين للمجتمع الواحد. ان التهمة التي نسوقها ضد روسو عند هذه النقطة بالذات هي: إمّا انه يقلل من قيمة هذه القضية فيعالجها عقلانياً بشكل قد تنجبه مرارة الواقع وخشونة التاريخ، وإما انه يتحسس المشكلة، فيحتال عليها بأساليب لم تكن من ذات النوع الذي ذكرنا فتبقى قليلة الفاعلية بعيداً تحقيقها.

فقد تنبه روسو مثلاً إلى الامر الواقعي والتاريخي، ان بعض الناس، وربما أكثرهم، يخالفون الإرادة العامة، منساقين مع تيار مصالحهم الخاصة. ولكن روسو يعتبر هذا نوعاً

من العبودية - النوع الذي يعبر عن انحراف في شخصية صاحبه، وبالتالي ينحول الارادة العامة، حفاظاً على المصلحة الحقيقية لهذا الفرد نفسه وعلى مصلحة المجتمع، ان تقسو عليه فتجبره على ان يستعيد رشده. وهذا كما لا يخفى تشويه للواقع على أكثر من صعيد. يهنا الآن ان نبين جهة واحدة من موقف روسو المتعدد الجهات تجاه هذه القضية. ان اقتراض روسو لوجود المصلحة العامة المشتركة خوله حق التمييز، عن طريق معرّج، بين المصلحة الحقيقية للانسان الفرد والمصلحة المشوهة، وعبر هذا التمييز الضروري اجتماعياً وفردياً، حتى تهمة المساق لدافع مصلحته الخاصة، بالانحراف. وهكذا يصبح الحفاظ على الذات وتلبية نداء المصلحة الخاصة اذا ما تعارضت مع المصلحة العامة، بحكم المطلق، لا الواقع، جريمة اجتماعية تستحق العقاب.

### المصلحة الخاصة: بين التبرير والتشريع

الواقع هو ان هذه التلبية للمصلحة الخاصة قد تكون، وطالما كانت، فعلاً، جريمة اجتماعية. ولكنها أحياناً قد لا تكون. فالتمييز بين المصلحة الخاصة المبررة والمصلحة الخاصة غير المسوّغة هو ضرورة فكرية وتنظيمية في الاجتماع والسياسة. وقد رأى ذلك جميع المفكرين السياسيين المرموقين ومنهم روسو. ولكن طريقة الحكم في هذا التمييز لا يصح ان تكون روسوية. ان سمي الانسان وراء مصالحه الخاصة في بعض الاحيان ليس بحكم الضرورة جريمة اجتماعية تستحق العقاب أو انحرافاً في الشخصية حتى وان تعارضت مع المصلحة العامة الحقيقية. هذا مع العلم ان هذه التهمة تصح على الكثيرين ممن نعرف عن طريق دراساتهم التاريخية وعن ملاحظاتنا الحياتية المباشرة. قد يكون ذاك السمي «المنحرف» في بعض الاحيان، وان قلت هذه الفروض، من أبرز سمات الصحة في المجتمع الانساني. ويكون هكذا عندما يكون تعبيراً صحيحاً عن الحرية الاصلية.

وتعددت أبعاد خطأ روسو بالنسبة لهذه القضية - مع العلم بأنه يحاول ان يعالج قضية جوهرية ويتحسس، فوق ذلك، جوهر هذه القضية.

انه أولاً فرض فرضاً على الواقع مفهوم المصلحة العامة المشتركة وجودها.

ثم انه طلب من المواطن ان يستبدل مقياساً طبيعياً معروفاً لديه يتوجه بوجهه، بمقياس أعم وأشمل وبالتالي أقل وضوحاً وأضعف تأثيراً من الأول. اراده ان يستبدل المصلحة الخاصة بالمصلحة العامة.

وأخيراً لم يتساهل روسو مع من يخالفون الارادة العامة. لقد اعتبر كل مخالفة من هذا النوع انحرافاً في الشخصية.

وقد سبق وبيننا خطأ الفرضية القائلة بأن لكل مجتمع سياسي مصلحة عامة توحده وينشأ حولها.

وان كان طلب روسو من المواطنين استبدال المصلحة الخاصة بالمصلحة العامة مقياساً للسلوك الاجتماعي السياسي مشروعاً، يظل مطلبه هذا، وبالسرعة التي يتطلب تحقيقه، ينم عن شيء من التسرع أو عدم تقدير الصعوبات التي تلازم هذا الاستبدال. يظهر هذا الخطأ بشكل أوضح في عدم تساهل روسو مع من يخالفون الإرادة العامة.

فقد تكون هذه المخالفة صادرة عن حسن نية المخالف، وقد تنشأ عن عدم امكانيته، بالرغم من انه سعى جهده، من تحقيق المطلب. عندها، بدلاً من ان تنهمج بالانحراف، علينا ان نساعد على تحقيق ما يرغب في تحقيقه ولا يقدر عليه. وفي مثل هذه الظروف، يواجه المنظمون للمجتمع مشاكل شائكة تتطلب الصبر والبراعة والمراس.

قد تكون هذه المخالفة، مع وجود حسن النية عند المخالف، نتيجة لعقوبة خارقة تبين لها بعض الاخطاء في الترتيبات الاجتماعية المستوحاة من المصلحة العامة. عندها، ينبغي ان تعالج هذه المخالفة بطول اناة وصبر وتشجيع، لا ان تعاقب.

وهكذا يرتبط التوفيق بين المصالح بالتوفيق بين الحريات - وعملية التوفيق هذا تبدو لنا أصعب بكثير، وأكثر مشاكل وعراقيل، مما يظهر من قراءة روسو.

على كل، التمييز بين المصلحة الشخصية الانانية والمصلحة الموسوعة هو تمييز ينبغي ان يحاكم بمقتضى مطالب الحرية الاصلية وقوانينها. وانما، وان اتفقنا مع روسو بأن الحرية هي من مقومات المصلحة العامة الجهورية، لنود ان نرى حريتنا اعمق جذوراً في أرض الواقع الاجتماعي، وأغنى أبعاداً وكثافة ومحتوى، وأطوع للالتزاميات مما هي عنده.

والتوفيق هذا، في رأي روسو، هو اما أمر واقع<sup>(1)</sup>، وأما نتيجة مصادفة عرضية<sup>(2)</sup>، وأما عملية مضنية وقاسية في التوجيه والتربية والترويض النفساني. وقد يكون في كل هذا على صواب. قد نختلف معه باننا نريد ان نضع نبرة أقوى مما يضع

(1) في بداية الاجتماع.

(2) قضية ضمان بقائه واستمراره.



على كون هذا التوفيق عملية فنية تتطلب الحذر الكبير والاختبارات المتعددة المستمرة والمواظبة الجاهدة من جهة الفرد ومن جهة المسؤولين عن تنظيم المجتمع.

لا يُكره الحرُّ في حرِّيته

ومن هذه الزاوية يُضطرُّ روسو إلى تعديل موقفه في الاسس التي يستند إليها، في رأيه، حق الإرادة العامة في اجبار الانسان الفرد على ان يكون حراً. اذا صح تفسيرنا لهذه الاسس كما سبق وفصلنا، يبقى من الضروري ان تستند، لا الى الافتراض بأن المصلحة المشتركة هي أمر اجتماعي واقع، وان الإرادة العامة هي التعبير الجماعي والاجتماعي والسياسي لهذا الامر، وللدخول في المشاق الاجتماعية، بل إلى الاعتقاد بأن الانسان الفرد، ممارساً حريته الأصلية ممارسة مستديمة، لا يرى في سلطان الإرادة العامة، في معرض تطبيقها على أمور خاصة ومعينة، ما يتناقض مع ممارسته المسؤولة لهذه الحرية. بكلمة ابلغ، يتسق هنا الالتزام والالتزام.

ونرانا مضطرين في هذا الإطار، وأكثر من سبب، للتنكر للمقتبس التالي:

«لَمْ يَشْرَعْ لَنَا الْغَزَالِي شَرعَ هَذَا الْاِقْتِصَادِ فِي النَّظَرِ فَذَلْنَا عَلَى انْخِطاطِ فَتُوْحِهِ؟ عَيْدُ الْمَقُولِ الْاِسْلَامِيَّةِ مَمَّوَّةٌ بَيْنَ اخْتِيَارِ الْمُعْتَزِلِيِّ وَجَبَرِ الْجُمْهُمِيِّ فَيَمُطِفُ عَلَى حَقِيْقَةِ الْاِنْسَانِ بِفَحْصِهَا - فَحْصُ الْيَقْظَةِ وَالذَّقَةِ - فَيَجِدُ الْاِنْسَانَ لَا غُتَاراً مُطْلَقاً وَلَا مُجْبوراً مُطْلَقاً فَيُلَوِّحُ لَهُ بِأَسْرَعٍ مِنْ لَمَحِ الْبَهْرِ أَنَّهُ (مُجْبَرٌ عَلَى الْاِخْتِيَارِ)»<sup>(1)</sup>.

وتنكرنا سالف الذكر هو تنكر مزدوج: يطال ما يتقدّم به الدكتور محجوب بن ميلاد، كما يطال - وهذا الأهم بالنسبة للقضية التي نحن بصدها هنا والآن - «نظرية» الغزالي. ولما كانت هنالك أسباب مختلفة تقف وراء كل من يُعْذِرُ هذا التنكر، اقتضى التطرق لها، وإن باختصار وإيجاز، في كلتا الحالتين.

يتكلم الدكتور محجوب بلغة شعرية أخافة. ولكنها، علمياً ومنهجياً، لا تسمن ولا تغني من جوع.

ينوي ان يدلنا على انماط فتوح الغزالي: «انماط فتوحه».

فيبدأ بوصف «ميدان المعركة»! فيرى فريقين متحارين - أحدهما تحت راية

---

(1) الدكتور محجوب بن ميلاد، «مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي»، الفكر العربي، مجلة الإنماء العربي العلوم الإنسانية، السنة الثانية، المجلد السادس عشر، تموز (يوليو) - آب (أغسطس) 1980، ص 6.

الحرية المعتزلة والثاني في ظل علم الجبر الجهمي: «يجد العقول الاسلامية عميقة بين اختيار المعتزل وجبر الجهمي»!

وتنقلب الصورة فجأة: الجنرال الحربي ينقلب طبيباً مداوياً: «فيعطف على حقيقة الانسان يفحصها - فحص البقطة والدقة - فيجد».

والمرضى ماذا تراه يكون؟ بل المريضة، ما هي؟.

إنها «حقيقة الانسان».

وماذا يرى نتيجة هذا الفحص «الدقيق» «اليقظ» و«المطوف»؟.

ماذا يجد؟.

«يجد الانسان لا مختاراً مطلقاً ولا مجبوراً مطلقاً».

وتنقلب الصورة، ثانية، انقلاباً مفاجئاً. ينقلب الطبيب، الذي كان جنرالاً لو تذكرنا الانقلاب الأول في الصورة، ينقلب نبياً يرى عبر غياهب الغيب. «يلوح له بأسرع من لمح البصر»؟.

وماذا يلوح له؟ ما هو محتوى الوحي الذي يستنزه؟.

«أنه»، «الانسان»، «لا مختار مطلقاً ولا مجبور مطلقاً»!

أولست هذه من المشاهدات الانسانية المباشرة التي لا تحتاج لا إلى اللجوء إلى فن الحرب، ولا إلى علم الطب ولا إلى الكشف الصوفي؟.

وتبقى هذه، وعلى بساطتها لذلك، مقولة مقبولة مع بعض التحفظات وضمن بعض الحدود.

وما ان تستقر الصورة على مستقر الصحة المشاهدة المبسطة، حتى تنقلب، ثالثة، انقلاباً، مفاجئاً هو بدوره، فتتشوه الصورة تشوهاً فاضحاً.

ولكنك تنتقل هنا - أنت القارئ - من رؤية، أو بالأحرى من مقدمة لرؤية يصوغها الدكتور محجوب بن ميلاد، إلى رؤية، أو بالأحرى، خلاصة رؤية، يتعب على تبينها الغزالي.

تلك هي «نظرية» الكسب.

ولقد ظهر صورته الدكتور محجوب بن ميلاد بأسلوب مغاير - أسلوب أقرب إلى أسلوب الغزالي بفضل لجوئها إلى بعض الأسباب المأخوذة بها في ذلك الجو الحاضري العام:

«فهل كان تخصيص المعتزلي للانسان وتخصيص حق» عندما جزم بحرية الارادة؟  
أو عندما جزم بقدرته على خلق افعاله؟ أو عندما جزم باختياره؟.

لا شك ان المعتزلي لم يجزم بذلك اطلاقاً. فقد قيد عروج الانسان لقمم الاختيار بشروط دلنا على بعضها حيناً أكد - بالاضافة للإنسان - ضرورة التجرد عن الآلف وعن العادة وعن الاهواء. لا شك كذلك ان الجاحظ المعتزلي زاد شرطاً رابعاً فدعا إلى ضرورة الهيمنة على قوى الطبع؟.

فهل ترى المعتزلي استعرض جميع شرائط الاختيار؟ أم هل تراه ذهل عن شرائط أخرى لا بُدَّ من مواصلة البحث والتحقيق للكشف عنها؟.

وما يملك - حتماً - على ان توجه نفسك هذا السؤال ان ترى بعض المعتزلة يصعد بحرية الارادة فينتهي به الاخلاص للحق ان يجتز هذا الاحتراز الخطير فيلاحظ ان الارادة في نفسها غير مختارة!.

فما معنى هذا الاحتراز؟ ليس هو الاعتراف الصريح بان الانسان لم يخلق نفسه ولا هو قرر - مختاراً - ان يكون صاحب ارادة مثلاً ان سائر الحيوانات لم تخلق نفسها ولا جعلت نفسها على ما فرز فيها من شئ الغرائز؟.

هنا نفهم العوامل التي انتهت بالأشعري إلى القول بالكسب!.

فهو في الحقيقة - إننا اراد ان يستأنف مقالة الاختيار الاعتزالي على أساس تحليل أتم وأدق لمنزلة الانسان في الوجود. فجعل من الافعال الصادرة عن الانسان ثمرة لاقران القدرة الربانية، بالقدرة الانسانية معتبراً اياها اعتبارين فأكد انها خلق من قبل الرب، وكسب من قبل الإنسان. فأشار بذلك إلى أمرين عظيمين: أشار - اولاً - إلى أن الانسان ما كان ليكون أهلاً للعروج إلى قمم الاختيار إلا قضاء وقدرًا. وأشار - ثانياً - إلى ضرورة الكفاح الذي يجب ان يضطلع به الانسان ليعرج إلى تلك القمم.

فندحض بذلك غلواء المعتزلة وغلواء الجبري في تطرفهما تطرف النقيضين.

ولقد لحّص الغزالي مقالة الكسب - باصديق ما يكون التلخيص حيناً أكد أن (الانسان مجبور على الاختيار)<sup>(1)</sup>.

(1) الدكتور معجوب بن ميلاد ، « مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي » الفكر العربي ، مجلة الإنماء العربي للعلوم الانسانية ، السنة الثانية ، المجلد السادس عشر ، تموز (يوليو) - آب (أغسطس) 1980 ، ص 52 - 53

وأما خصائص هذا الانقلاب العقلي فتُخزَل في ثلاث: «فتح الباب لتعدد أسباب السبب الواحد»، والعبرة التي يعبر عنها قول الغزالي: «العقل كالشيخ لا يستطيع السير إلا مستنداً إلى عكاز التجربة»، و«انقسام ملكة الحق إلى منطقتين اثنتين: منطقة والحقيقة» أساسها الذوق والمشاهدة والتجربة الباطنة، «والعلم»... التجربة الخارجية<sup>(1)</sup>...<sup>(2)</sup>.

تبقى أسباب تنكرنا لهذه «النظرية»، الموضوع.

وقد تشعبت هذه وكثرت. ومنها المنهجي ومنها الفكري المحض.

ويبقى من حسن حظنا أننا لا نضطر إلى التطرق إليها جميعها الآن. فبعضها يقتضي تلمسها قراءة بضعة من مؤلفاتنا.

هنا نكتفي بالإشارة إلى الأسباب التي تجعل من «نظرية»، موضوعه روسو، «نظرية»، موضوعه، غير مقبولة من لدنا.

وهذه الأسباب تنقسم إلى نوعين: إيجابي وسلبي.

فمن النوع السلبي، أن هذه «النظرية»، تنطوي على تناقض ذاتي. والمتناقض الذاتي يفسح بالمجال لاستقبال جميع أنواع الموضوعات - حتى السخيف منها والخطيء.

وما أن نتخلص من تهمة التناقض الذاتي - هذا لدى مَنْ يحاولون أن يتخلصوا بها من هذا المازق - حتى تورط في ماغوصة العلاقة بين الوسائل والغايات.

ثم انها، فضلاً عن ذلك وإذا ما اتفق أن تحاشت هاتين الماغوصتين، لا تساند مساندة عميقة ومتكاملة، لا مع اختياراتنا الحياتية المعيشة ولا مع النظريات الحضارية التي نرغب في استبقائها والتركيز عليها في بناء مجتمعاتنا المستقبلية.

فيقتضي إذن أن تُدخَل عليها بضعة تعديلات.

وتتضح قيمة هذه التعديلات في النتائج التي يسفر عنها التنظيم الاجتماعي المثالي لها. وتخترل هذه النتائج العملية في تقليلها من امكانية سوء استعمال السلطة وبالتالي من الانزلاق غير المسوغ من الحكم الحر إلى الحكم التعسفي.

ونرى أن الإنسان الملتزم يثور لا لحقه المهدوم فحسب، بل أيضاً لحقوق الآخرين الملتزمين بتحقيق مبادئ يؤمن بصحتها وبفائدة تطبيقها العمرانية. وفي هذا، كما سنرى،

(1) «واستقراء جزئياتها»، وتصفح اعراضها واستنباط نواحيها».

(2) المرجع ذاته، ص 54 - 55.

مفتاح لحل اللغز<sup>(1)</sup> في مفهوم «المجتمع العضوي» - اللغز الذي تلغثم حياله تاريخ النظرية السياسية .

كما واننا نرى فيه كذلك هندسة الجسر الذي تنقل عليه بسهولة واطمئنان «حقوق روسو الطبيعية» إلى «حقوقنا الانسانية» . بقي ان يبرهن هذا الانتقال كفاءته ومنافعه العملية .

### ارادة عامة ديناميكية المرونة

كما يضطر روسو، ومن هذه الزاوية ايضاً، ان يعدّل في مفهوم الارادة العامة نفسها .

يجرّص روسو، كما يتضمن موقفه، على ان تستند الارادة العامة إلى مصلحة مشتركة تربط بين جميع الاعضاء المؤلفين لمجتمع ما . وهذا أمر من الواقعية بمكان . ولكن ، لما كان روسو مخطئاً باعتباره وجود هذه المصلحة المشتركة امراً واقعاً وحاصلاً بالفعل، ولما كان الواقع التاريخي الاجتماعي يساند القول بأن اجزاء المجتمعات الانسانية ترتبط بعضها ببعض عبر شبكة واسعة وكبيرة ومعقدة من المصالح المختلفة، ولما كان من الطبيعي ان تتنافر هذه المصالح في أغلب الاحيان، ولما كان من المعروف ان هذا التنافر قد يتوتر أحياناً إلى حد التناقض والتناحر، أصبح من الطبيعي ان نعتبر الارادة العامة أمراً سياسياً مرناً ذا أبعاد اجتماعية لم يحلم بها روسو .

كان روسو على صواب حين تكلم، ولو بلغة امي، فهمها، عن مرونة الارادة العامة . ولكنه لم يعط هذه المرونة حقها من المدى الحيوي الذي تتطلبه الحرية الاصلية وتسوية المصالح المتنافرة . وهكذا فبدلاً من ان تكون الارادة العامة، كما يريد بها روسو، الحكم النهائي<sup>(2)</sup> في ماهية الحرية والمصلحة ومداهما، تصبح، كما نقترح، علة ومعلولاً معاً وبالتناوب، لعملية ثقافية تاريخية وتربوية يتفاعل عبرها الانسان والمجتمع في ضوء مبادئ بانية والتزامات مصرار جاهدة .

### التصارع والتقدم

وهكذا تبرز أهمية الفكرة الأدبية السياسية الاساسية، بروزاً تستحقه: التصارع على المستوى الشخصي الخاص وعلى المستوى الشعبي العام بين الميول الانانية والميول

(1) تراجع لتفصيل هذه المعضلة . أ - الفصل الثالث من الجزء الثالث من هذه الدراسة - « الانسان جزء لا يتجزأ من المجتمع » مقطع « عضوية العلاقة بين الفرد والمجتمع » . ب - محاضرات في الفكر السياسي الحديث ، سنة ثلثية علوم سياسية وإدارية ، كلية الحقوق ، الجامعة اللبنانية سنة 1968 .

(2) مع ما هنالك من امكانية سوء استعمالها .

الاجتماعية. ويقدّر ما يتوقّف مجتمع ما من تخفيف حدة هذا التصارع، بقدر ما يهنا عيشنا. ان طلب تحقيق وحدة حال ينتهي معها هذا التصارع هو أمر معقول ولكنه غير واقعي. ومن الزاوية الواقعية، يُشكّ حتى بصحة مفاعليه وسلامتها. ولكنه، املاً يراود تخيلات المنظمين للحياة السياسية وبالتالي مقياساً يستعمل لوزن درجة الرقي التي يبلغها مجتمع ما، يظلّ ذا قيمة فكرية وعملية. فالمطلوب سياسياً هو إيجاد وضع لا يؤثر فيه هذا التصارع تأثيراً هداماً على سير المجتمع ككل، وعلى سلامة ابنائه وحرّيتهم. هذا أضعف الايمان. أما أقواه، فهو إيجاد الجو المناسب لجعل هذا التصارع دافعاً نحو التقدم المنتهي بتوفير الشروط التي تسمح للانسان بتحقيق أفضل ما في إنسانيته.

وقد قسّى نظام روسو على المواطنين عندما حاول تغطية هذا التصارع أو القضاء عليه قضاء مبرماً على الصعيد السياسي العام. ان هذا لا ينسجم مع وجود الاحزاب السياسية التي يبرر وجودها أكثر من مبرر. أبرز هذه المبررات المضمونة فيما سبق ذكره، مساعدة هذه الاحزاب على تحقيق الحرية الأصلية.

ومن هنا ربط هذا التصارع بموضوعيات المجتمع -مدى ثقافته، وتركيبه الاجتماعي، وقواه الانتاجية.

ولنا في هذا المبدأ مقياس هام يساعدنا على الحكم لا على نظام روسو أو معه فحسب بل وعلى كلّ من احزابنا السياسية أو معه.

وقد قسّى روسو أيضاً على مواطني نظامه السياسي بنقله مركز الثقل في هذا التصارع إلى موقف الانسان الفرد إلى حد قد يخلق معه لهذا الانسان عقدة نفسانية هائلة. ينبغي ان يحسّ الانسان بهذا الأمر. وينبغي ان يفتش عن المقاييس التي يحكم برزانه على ضوئها في هذا الاصطراع: - هل الارادة العامة هي المصيبة في هذه الحالة بالذات؟ أم هل هو بالاحرى ميله الشخصي؟ وما هي القيم والمبادئ المقاييس الأخرى ذات المحمل على تفهم هذا الوضع والحكم الصحيح بشأنه؟ ولكنه لا ينبغي ان يحكم مسبقاً، ودائماً وأبداً، انه كلما اختلف مع الارادة العامة برأي أو بمسلك فالخروج الوحيد هو انه هو المخطيء.

عدا عن كون هذا الموقف الروسي خاطئاً، فانه يهدد، كالسوسة، بنخر عظام الحرية<sup>(1)</sup>. ان الاحساس الدائم بالذنب يخلق قلقاً في النفس فيقتل جرأها. ويدون

(1) لتوضيح علاقة هذا البحث بتعديل مبدأ جون ستيورت مل في حلول الحرية يراجع للمؤلف كتاب اشكالات دار الريحاني بيروت 1967 أو (مجد) طبعة 1980 أو 1982، وعلى الخصوص بحث « مشاكل الديمقراطية ».

الجرأة، كيف تكون الحرية، وتنمو؟ الجرأة عصب الحرية. والجرأة والقلق لا يتعايشان إلا قليلاً ونادراً.

وفي هذا تغيير جوهري لمفهوم الارادة العامة الروسية. انها معصومة عن الخطأ في رأي روسو. ولكن هذا اعتقاد مقتعل - خصوصاً اذا عطينا هنا الخطأ العلمي الذي يتقرر، كالصواب العلمي، بالاجوء إلى وقائع موضوعية ومبادئ لا تشوهها - ويمعزل عن امكانية اكتشاف هذا التشويه وبالتالي مسؤولية معاقبته - رغبات ذوي العلاقة المتورطين في القضايا المنوي الحكم في صحتها أو خطئها. فاذا كان من الممكن ان يخطيء المرء، بهذا المعنى، فمن الممكن كذلك ان يخطيء المجموع. الحكمة الواقعية تتجلى، في هذا السياق، لا في توفير شروط الحكم المعصوم عن الخطأ، بل في اتخاذ جميع التدابير أو أكثرها التي تقلل امكانية حصول مثل هذا الخطأ، وجميع الترتيبات أو أكثرها التي تقلل من سوء نتائجه اذا ما اتفق وحصل.

أما إذا عطينا بالصواب، الصواب السياسي الذي يتقرر، كالخطأ السياسي مقابله، بمقتضى قواعد متفق عليها ودستور واضح، فيختلف الأمر بعض الشيء. ولكن في نهاية المطاف، قد يتعرض هذا المفهوم بدوره إلى الخطأ. قد يرتأي المرء ما يخالف مصالحه. كذلك قد يرتئي المجتمع ما يضر <sup>(1)</sup> بمصلحته. لذلك تكون الارادة العامة حصيلة ما يتمتع به الاعضاء من كفاءات. ولا يمكن ان تفضل الناس الذين تعبّر عن ارادتهم بشيء.

ويصح هذا مقياساً عاماً.

كما يصح في الحالين.

وبقدر ما حاول روسو ان يجسم الارادة العامة في وجود موضوعي مستقل عن ارادات الناس كما يعيشونها، بقدر ما اضطر ان يحملها من المهام التي حملها المفكرون

---

(1) الغريب ان هذا الأمر لم يخف على روسو :

« وفوق ذلك ، يحق للشعب دائماً ان ينير قوانينه وشرائعه مهما كانت هذه الشرائع والقوانين جيدة . لانه اذا اراد ان يضر نفسه فمن له الحق بمنعه عن ذلك » : العقد الاجتماعي الكتاب الثاني ، الفصل الثاني عشر .

وكان روسو مصيباً في اعتقاده انه من حق المجتمع ان يسيء إلى نفسه اذا هوشاء ذلك . غير ان استعمال هذا الحق ليس من الحكمة بشيء . قيمة الاصرار عليه تنتج عن نفيه حق الغريب بالتدخل بشؤون المجتمع السيد ، لا عن كونه تبريراً لتنفيذ الاساءة . وقد غلب عن روسو ، على ما يظهر ، عمل هذا المبدأ على مفهومه للارادة العامة ذات المعصمة .

السياسيون التقليديون أو الكلاسيكيون القانون الطبيعي . ويقدر ما أصرّ على ذلك، بقدر ما اتكأ عليها لتصحيح أخطاء الناس من جهة، ويقدر ما اضطر إلى التمييز الصحيح، ولكن عن طريق مشبوهة، بين الحرية الحقيقية والحرية المزيفة للانسان الفرد، وبين مصلحته الحقيقية ومصلحته المزيفة . والاتكال على القانون الطبيعي، كالاتكال على الازادة العامة، لتصحيح اخطاء الناس الأدبية والاجتماعية ينم عن قلة ثقة بصراحة الناس وبشخصياتهم ومقدرتهم على تحمل اعباء العدالة والموضوعية . وقد يكون هذا الاتكال، على كونه اهانة للشرفاء الأقوياء، ضرورة اجتماعية في غالبية الاحيان . ولكن ان تبني مجتمعا لا يعلم حتى بالتخلص من هذه الاهانة يوماً ما، هو ان لا تفسح جميع المجالات أمام الانسان المصمم على تحقيق انسانته كاملة غير منقوصة . فالناس ينبغي ان يوجهوا بطريقة يصبح معها تصحيح اخطائهم بمقتضى التمييز بين مصالحهم المزيفة ومصلحتهم الحقيقية لا أمراً مقبولاً ومقولاً لديهم فحسب بل أمراً يمكنهم ان يحكموا فيه بكثير من التجرد والمسؤولية . وليست هنالك أسباب قليلة أو عوائق ضرورية طبيعية تمنع تطورهم إلى حد يستفنون عنده استغناء تاماً عن مثل هذا القانون أو تلك الارادة . عندها، يلتزمون بما يلزم فيلزم .

ولا ينبغي عن البال ان لهذا التصارع والتقدم بُعداً دولياً . وتهتم الواقعية السياسية عندنا بهذا البعد .

ويقودنا هذا إلى ترديد المبدأ ذاته بالنسبة للارادة، وللتمييز بين الارادة الاصلية والارادة المزيفة .

ويصح المبدأ ذاته بالنسبة للحرية .

ومن نتائج هذا البحث الطبيعية اقتراح بتعديل موقف روسو من ان الارادة العامة تميل دائماً إلى خدمة المصلحة العامة . وذلك بحكم طبيعتها . ليس هنالك من ضامن لهذا الأمر . وعندما قال روسو ذلك بلفظ يستتج منها انه يصف واقعاً اجتماعياً كان يحاول، عن طريق سهلة ولكن غير واقعية، ان يقلل، وربما عن غير وعي منه أو قصد، من مشاكل التنظيم السياسي . ذلك انه حتى بعد عملية طويلة ومضنية، قد لا يتوفى اناس من توجيه قراراتهم بضوء المصلحة العامة . ومتى فعلوا ذلك تم لهم خير ما يرجى من المواطنين الصالحين . ومتى تأصل هذا العمل عادة مستقرة دائمة فيهم، تمسكوا بزمam أفضل الفضائل المدنية .



## الفصل الثالث

### الانسان الفرد جزء لا يتجزأ من المجموع

يُشكر روسو على اصراره على الفكرة الاجتماعية السياسية الهامة : - ان الفرد جزء لا يتجزأ من المجموع الكل . في هذا ، لديه ، شيء من الضمانة على ان الارادة العامة لن تسحق الفرد ولن يطفى سلطانها على حقوقه طغياناً تعسفياً . في الواقع هذه هي المرساة التي تشد سفينة الحقوق الطبيعية في النظام الروسوي إلى صخرة جامدة لا تؤثر فيها عواصف الارادة العامة - حتى ولو اتفق ان عصفت بهذه الارادة ، كما يتوهم البعض بالرغم من اصرار روسو على العكس <sup>(1)</sup> ، رياح التعسف والطغيان .

غير ان هذه الفكرة نفسها يحق ان تثار حولها اسئلة كثيرة ناقلة . فهي على مستوى معين ، وإذا ما اعتبرت وصفاً لواقع اجتماعي ، خطأ واضح . يقدر الانسان ، اذا هو شاء ذلك وكان مستعداً لتحمل نتائجها ، ان يعيش منفرداً منعزلاً عن جميع الناس . نعم انه قد يجسر كثيراً من مباحج الحياة الاجتماعية . ولكنه لسبب أو لآخر قد لا يتم لهذه الحسارة . وقد يجسر المجتمع أيضاً نتيجة لهذا العمل . غير ان بعض المجتمعات برهنت عن تساهلها تجاه هذه الظاهرة . نحن لا ندعو إلى تطبيق مثل هذا المبدأ : لانه يتناقى مع الإيجابية المدنية التي نلتزم . ولكننا مع ذلك ، نؤمن إيماناً قوياً بأن حق التشريع من جهة

---

(1) هذا أمر لا يحصل ، ومن وجهة نظر روسو ، لاسباب متعددة واعتبارات كثيرة متنوعة . تراجع ، لذلك : أ - الفصل الخامس من الجزء الثاني : «الارادة العامة وحدها تغير انساناً على ان يكون حراً» .

ب - الفصل السادس من الجزء الثاني : «خصوصاً مقطع « القانون » .  
ج - العقد الاجتماعي الكتاب الاول ، الفصل السابع .

انسان بالنسبة لانسان آخر - وبدون تكليف - هو أمر لا يسوغه مسوخ، وبالتالي فلا يحق لنا ان نشترع فيما يتعلق بقراره بصلاحيات غيرنا. وبالتالي لا يحق لنا، كما لا يحق لروسو، ان نشترع لمثل هذا الناسك حياة تناقض ما يختاره هو عن وعي وتصميم. وهكذا يتبين ان قول روسو، على صعيد من البحث والحياة، هو اما غير صحيح، واما، ليُجعل صحيحاً، يفترض تبني حق التشريع للآخرين - الأمر الذي هو اسوأ من الخطأ. وذلك لان التشريع غير المسؤول وغير المبرر هذا ينحر الحرية بالصميم.

وشائبة ثانية ينبغي أن نستأصلها من مبدأ روسو هذا. ان الانسان في النظام الروسوي يصبح مواطناً وبالتالي جزءاً لا يتجزأ من المجتمع بعدما يدخل في الميثاق الاجتماعي. والواقع هو ان الوشائج بين الفرد والمجتمع تزداد وثوقاً باتخاذ الانسان قراراً يلتزمه بتبني الاجابية المدنية. ولكن هذه الوشائج لا تنعدم، وهذا هو المهم الذي يدنو ان روسو يتناساه، انعداماً تاماً قبل هذا القرار. ان اجتماعية الانسان، مثل فعل التزامه ومثل مواظبته، هي عملية غو وتواصل وثيق مع الماضي. واذا كان مفهوم التعاقد ينحصر باتخاذ قرار في وقت معين يفصل فصلاً تاماً وقوياً وهاماً بين عهدين، فهو هذه الفكرة وحدها، يجب ان يُبند.

معنى هذا ان الميثاق الاجتماعي عند روسو، كما عند غيره من المفكرين السياسيين، يُحمل اكثر مما يقدر ان يحمل. ان التغيير العميق في طبيعة الانسان الذي يعزونه إلى العقد الاجتماعي، ليس، ولا يمكن ان يتم، بناء على قرار، مهما كان هذا القرار ملتزماً ومدروساً. انه عملية تاريخية تشبه بنموها وبالتالي بتدرج مراحلها غو شجرة التفاح أو فرخ الحمام أو المهر الأصيل. انها لا يمكن ان تكون فعل العقل وحده، مع العلم ان العقل يساعد كثيراً في هندسة تخطيطها وفي نجاح تحقيقها.

ولكن روسو، وبعد دخول انسانه في الميثاق، يقدم مقترحات مبتكرة وقيمة فيما يتعلق بهذه القضية. ولهذا جاءت نظريته في الحقوق الانسانية تعاليم، وان اساء تاريخ الفكر السياسي حتى يومنا الحاضر فهمها ومضامينها، تستحق الاعتبار المستجد. وبالاختصار يجدر بنا ان نرحب بالبعدين الاثنى اللذين قال بهما روسو مقومين للحق الطبيعي.

البعد الاول، هو البعد الافقي أو الاجتماعي. وهو هو المعبر عنه بالمبدأ موضوع البحث. الانسان الفرد جزء لا يتجزأ من المجتمع الكل. بقي ان نوضح بأي معنى يصح ان نتبنى هذا المبدأ.

## عضوية العلاقة الحضرية بين الفرد والمجتمع

ان علاقة الفرد <sup>(1)</sup> بالمجتمع هي علاقة عضوية. وقد سبب مفهوم «العضوية» كثيراً من المناقشات والانهامات المعاكسة بين المدافعين عن الفكر الديمقراطي التحرري من جهة، والداعين إلى مبادئ الجماعة أو الكلية من جهة ثانية.

نقدم في التالي بيئة وحسب تتكشف، بعد البحث والتدقيق، عن مسيرة هذا التنافس:

«وكثير من أولئك الذين يعتبرون المجتمع شيئاً آخر غير أعضائه وشيئاً أكبر من أعضائه، يدعشهم ان يعلموا ان نظريتهم هذه تتركز على واحد من اثنين من أقدم الالهام الميتافيزيقية التي عرفها التاريخ، أوغل الروميين معاً: الوهم الأول هو ان العلاقات مستقلة أو خارجة بطريقة ما عن الأشياء التي تنظمها هذه الأشياء. والوهم الثاني هو ان للطراز بطريقة ما وجوداً مستقلاً أعلى مرتبة من أعضائه» <sup>(2)</sup>.

لذلك، وعلى الرغم من صعوبة المحاولة، يجدر بنا ان نصرف بعض الجهد على توضيح ما نقصد بها.

ليس هنالك من شك بان المجتمع ككل ليس جنساً عضوياً بالمعنى ذاته الذي يكون به الانسان الفرد جسماً عضوياً. وفي معرض بحثه في «العلاقة العضوية» قدم ارسطو مثلاً عنها علاقة اليد بالجسم. فان قطعت، لا تظل اليد بدأ. انها تحسر عندئذ مهمتها الجوهرية. وانه لمن الواضح البين ان علاقة الانسان بالمجتمع ليست عضوية بهذا المعنى <sup>(3)</sup>.

ومع هذا نعتقد، كما يتضمن ما سبق من بحث في هذا البحث، ان الانسان يخسر كثيراً مما يؤثر تأثيراً جوهرياً بطبيعته اذا ما اتفق ان عاش خارج المجتمع. ففي مناسبة

(1) أي الفرد الملتزم .

(2) ر. م. ماكينر (R. M. Melfer) الجماعة (Community) (دراسة في علم الاجتماع) ، A Social Study) ترجمة محمد علي ابو هرة ، ولويس اسكندر ، ومراجعة الدكتور حسن الساعني ، صدرت بمعاونة المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، وبإشراف الهيئة العامة للكتاب والأجهزة العلمية بوزارة التعليم العالي ، دار الفكر العربي ، ٩٩ ص 97-98 .

(3) ا- تراجع « الضوابط المقيدة لسلطان الإرادة العامة » . وخصوصاً مقطع « عضوية العلاقة بين الفرد والمجتمع » .

ب- ويراجع كتاب الأستاذ ولترستيس ، مصير الانسان الغربي ، نيويورك 1942 ، الفصل التاسع .  
( W . Stace , The Destiny of Western Man , New York , 1942 , Chap ' IX PP . 210 ) .

مغايرة لهذه زعمنا انه ليس من السهل ابدأ أن يرسم الانسان الحدود الواضحة التي تميز ما يدعوه وبالآناء عما سواه. ذلك لأن العلاقات الجوهرية التي تكوّن «الآناء» تتميزه عن غيره من الناس هي علاقات قد تتعدى نطاقات الجسم - النطاقات التي يسهل تحديدها. وقد ذهب البعض خطأً بأن حدود «الآناء» تقتصر على حدود الجسم الذي تتجسد فيه تلك الآناء. لو صح مذهبهم لتمكننا، ويدون أن نسمى إلى اعتبارات التعريف الموضوعي، أن نضع عبقرياً في برميل وأن نرادف بالتالي بينها. كما وأنها قد تتعدى نطاقات العائلة والقرية والدولة القومية وربما الدولة العالمية. وهذه هي مجموعة المجتمعات التي قد يكون الانسان جزءاً منها.

فالثل الذي ضربه أرسطو واقتبسه عنه الكثيرون، وعلى الرغم من انه مثل واضح وصحيح على ما يدعى بالعلاقة العضوية، لا يمثل على ما نودّ تبينه من مقصود «العلاقة العضوية». انه يستمد في الاصل من مفهوم الجسم العضوي الذي نقينا أن تكون علاقة الانسان بالمجتمع علاقة عضوية بمعناه. وقد مثلنا على ذلك وبيننا صحة ما ندعوا إليه.

### الالتزام و «الآناء»

غير أن المفهوم الذي نتبناه لم يزل غريباً غير واضح.

وربما اتضحت صحة هذا المفهوم أو بالأحرى ربما قلت غرابته اذا ما استعدنا إلى الذاكرة مبدأً يساعدنا على تعريف «الآناء» وأن لم يكن هو ذاته تعريفاً كاملاً كافياً وشفافاً لها: - مبدأ الالتزام<sup>(1)</sup>.

يربط هذا المبدأ، كما لا يخفى، لا بين أناس يعيشون في حقبة معينة واحدة من الزمن أو في بلدان متباعدة واصقاع تفصل بينها الصحاري الشاسعة أو البحار عميقة الاغوار فحسب، بل أيضاً بين أناس عاشوا في احقاب مختلفة من التاريخ. انه يربط

---

(1) يراجع الفصل الحادي عشر من الجزء الثاني من هذه الدراسة: «مرونة الحقوق الطبيعية» - «التوافق بين الالتزام والالتزام».

- «تنافر الالتزامات والالتزامات».

ب - وتراجع الواعية السياسية، كتاب للمؤلف طبعة ثانية مزينة ومنقحة، (مجد)، بيروت، 1980.

ج - وتراجع محاضرات في تاريخ الفكر السياسي للقرون القديمة والوسطى في كلية الحقوق والعلوم الاقتصادية والسياسية والادارية - طبع وتوزيع رابطة طلاب كلية الحقوق في الجامعة اللبنانية - بيروت العام الدراسي 1966 - 1967: «المقدمة». وكذلك الاخلاق والمجتمع، طبعة ثالثة، بيروت، 1978.

حاضر الانسان، عبر التزاماته، لا بماضيه ومستقبله فحسب بل أيضاً، وعبر الالتزامات ذاتها، بين ذلك الانسان واناس تبنت الالتزامات ذاتها أو ما يقاربها في الجوهر، بقطع النظر عما اذا كانوا قد ماتوا أم لم يولدوا بعد.

ان الانسان، بكلمات مغايرة، هو جزء عضوي في حضارة ترتسم حدودها عبر مبادئ والتزامات تتضام امامها أهمية الحدود الجغرافية والزمنية. ولذلك فهي، تجريبياً وواقعياً، غامضة غير ملموسة بالرغم من انها مبنية. ولذلك يبقى فهمها واستيعابها صعباً.

تشوب هذا التعريف الحضاري <sup>(1)</sup> للانسان شائتان - اذا ما نظرنا إليه، كما يجب ان ننظر، من الزاوية السياسية.

انه، أولاً، مفهوم يصعب تلمس البيانات التي تجسده، فتمثل عليه وتبين صحته أو خطئه.

وهو، ثانياً، يتخطى الحدود المتعارفة للوحدات السياسية كما نعرفها. ولكن ما العمل؟.

ليس باليد حيلة، هذا هو أقرب طريق نتخذها لتفسير ما نقصده عندما نبارك مبدأ روسو القائل بأن الانسان جزء لا يتجزأ من المجتمع الكل. ويختلف مفهوم «الكل» عندنا عنه عنده. ولكنه، مع ذلك، يشاركه في مبدأ الأمن الجماعي: - ان الضرر اللاحق بآني من اجزاء هذا الكل هو ضرر يلحق بجميع اجزاء هذا الكل.

هذا هو النصّ السلبي لمبدأ الأمن الجماعي. وقد وجد تعبيرات متعددة ومشهورة عنه في كثير من الوثائق الدولية: - وأشهر هذه الوثائق ميثاق الأمم المتحدة.

وزيادة في الايضاح نقبس تعبيرين مغايرين للمبدأ ذاته:

التعبير الأول نقرؤه في المائدة الثانية من المعاهدة العربية للدفاع المشترك:

«تعتبر الدول المتعاقبة كل اعتداء مسلح يقع على آية دولة أو أكثر منها، أو على قواتها، اعتداءً عليها جميعها. ولذلك فإنها، عملاً بحق الدفاع الشرعي الفردي والجماعي عن كيانها، تلتزم بان تبادر إلى معونة الدولة المعتدى عليها، وبان تتخذ على

---

(1) وبالتالي فهو التعريف الحضاري «للعلاقة العضوية القائمة، في رأينا، بين الفرد والمجتمع. وهي علاقة، كما يظهر، تقبل ككل علاقة سواها، بالتكثيف والتضخيل والضعف والقوة حسب ظروف وجودها - وأهم هذه الظروف جدية النشئ المتزمن.

الفور، منفردة ومجتمعة، جميع التدابير وتستخدّم جميع ما لديها من وسائل، بما في ذلك استخدام القوّة المسلّحة، لردّ الإعتداء ولإعادة الأمن والسلام إلى نصابها».

والتعبير الثاني نقرؤه في المادّة الخامسة من معاهدة الحلف الأطلسي:

«كل هجوم مسلّح موجه إلى دولة أو أكثر من الدول الأطراف يعتبر هجوماً موجّهاً ضد جميع الأطراف... وإذا حصل هجوم من هذا النوع، فإن كلّاً من الدول الأطراف تساعد الطرف أو الأطراف التي تعرّضت للهجوم عن طريق اتخاذ التدابير التي تراها مناسبة، بما في ذلك استعمال القوّة المسلّحة، وتتخذ هذه التدابير افرادياً أو بالاتفاق مع الأطراف الأخرى».

غير ان لبدأ الأمن الجماعي نص ايجابي كذلك. وجد هذا تعبيراً له، وان بصورة غير مباشرة في نظرة الاغريق للمجتمع - أنه عضوي التركيب.

وواضح ان هذه النظرة تنطوي على فكرة الامن الجماعي. ذلك لان تقوية عنصر من عناصر الجسم لا تفصل، ضرورة والأ في النادر، عن تقوية الجسم ككل. خذ في ذلك معالجة المرضى في عضو من الأعضاء.

يبقى ان نلفت النظر إلى فارق هام - وهام جداً اذا ما نُظِرَ إليه من زاوية المفهوم المحيّر في الفكر السياسي: حديثه وقديمه، ونعني به مفهوم «العضوي».

ان مفهوم العضوي الذي ينطوي عليه النص الايجابي لبدأ الأمن الجماعي بالمعنى الطبيعي. وهكذا تصور الاغريق - ومن سبقهم في تاريخ تطور الاجتماعيات - المجتمع بالنسبة إلى الانسان الفرد. وإلا كيف صبح إعتبار افلاطون، في الجمهورية، المجتمع يقابل الفرد وقد كتب هذا المجتمع بحروف مكثرة الحروف ذاتها التي يتركب منها الفرد ولكن بحروف صغيرة تصعب قراءتها وبالتالي تفسيرها وتحليلها؟.

أما النص السلبي لبدأ الأمن الجماعي فهو يشير لا إلى مركب عضوي طبيعي كالانسان الفرد أو الذئب أو الحصان أو حتى شجرة الزيتون أو التفاح، بل إلى مركب إصطناعي.

وينبغي ان لا يغيب عن ذهن المهتم بالعضوي وبالتركيب العضوي للمجتمع أو للمجتمعات، ونحن منهم على ما يظهر، هذا الفارق المهم في مفهومي العضوي المعروفين.

وقد طال بنا المطاف في عملية تفسير البعد الأول من بعدي الحق الطبيعي كما

نعزوه إلى روسو. ومع ذلك نستغنى هذه الفرصة لابتداء بعض الملاحظات ذات العلاقة بهذه القضية.

فعلاقة الفرد بالمجتمع هي علاقة للمجتمع يد في تقريرها كما وانه للفرد من جهته، يد في هذا التقرير. لكي يجد الانسان الفرد نفسه متعلقاً بمجمعه، محباً له، فخوراً به، مطمئناً إلى مستقبله في اطاره، راضياً عن نظمه ومؤسساته - وكل ذلك إلى درجة يصبح معها ملتزماً بعبادته خدمته خادمة خلصة - ينبغي ان تتوفر في هذا المجتمع شروط كافية لاستجلاب اخلاصه.

وهناك انواع من الرجال تستجلب اخلاصهم شروط مختلفة. ولكن مهما كانت طبيعة المجتمع يظل قادراً على مد يده للفرد من ابناؤه ويظل القرار الاصيل في ما اذا كان هذا الفرد سيحد يده بجدية واخلاص للمجتمع الذي يعيش فيه عملية تقريرية من جهة هذا الفرد. ولكنها تخضع لكثير من الاعتبارات. وكما من انسان يعيش في غربة قاسية حتى تحت سقف بيته. واذا صح هذا على البيت يصح أكثر على المجتمع.

فمفهوم عضوية الفرد في المجتمع هذا هو مفهوم يندمج فيه العنصر الارادي العقلاني بالعناصر الاجتماعية الواقعية اندماجاً تتراوح مراتب نسبة.

ويمكننا استخدام هذا المفهوم للتمييز بين الافراد المختلفين في المجتمع الواحد: - مدى اخلاصهم لمجتمعهم، وتعلقهم به، والتزامهم بطريقة الحياة التي ينهج معبرة عن ذاتها بشرائع وتقاليده ومؤسساته. كما واننا نوصي باستخدامه للتمييز بين عمارات المجتمع وتركيبه بالنسبة للمجتمعات الاخرى.

اما البعد الثاني فهو البعد العامودي أو التطوري. تتغير هذه الحقوق بتغير الظروف ويمقدار ما يتمتع الإنسان صاحبها بخاصية تجعله موضوعاً قابلاً للتعلم من خبرات الماضي، وينسبة ما يتمتع به من قوة الشخصية، فيقدر على تحقيق هذه التعاليم في حاضره أو على حل اعبائها عبر الحاضر لتحقيق في المستقبل.

ومن الشروط المؤثرة على هذا التطور تأثر هذا البعد العامودي التطوري بتجارب البعد الافقي الاجتماعي أو بالأحرى الحضاري. فالانسان، الفرد نسبياً بجسمه وفيزيولوجيته، يتطور ثقافياً، بفضل اعتبارات كثيرة متعددة ومتنوعة. واهم هذه الاعتبارات، في سياق بحثنا هذا، كونه جزءاً لا يتجزأ من كل بلغة روسو، أي كونه، بلفتنا، وحدة حضارية تربطها بالكل علاقات عضوية حضارية - التزامات انجائية مسؤولة.

وبهذا المعنى يكون الانسان صورة الله ومثاله (1).

وهكذا، وعبر الالتزام، تصبح الحقوق الطبيعية الروسية حقوقاً انسانية ذات أبعاد حضارية. وإذا حققت لنا المفاخرة بإدخال هذه التعديلات الهامة على تطور تاريخ الفكر السياسي الإنساني التمدّن فان هذا ينبغي ان لا يعمينا عن قيمة الحدوس الروسية العميقة: - الثابت التي هيأت بضعة من الظروف المناسبة لنمو هذه التعديلات ومناسبتها.

### الالتزام والحرية

وإذا ما توجّهنا من الـ (Macrocosm) إلى الـ (Microcosm) من العضوي الواسع الكبير (المجتمع) إلى العضوي المحدود الصغير (الإنسان الفرد) - والعلاقة بين الاثنين هي، بفضل طبيعتها، علاقة تجريبية تخضع لمجموعة كبيرة من الاحتمالات (2) - لجاهتنا مجموعة من القضايا ذات الأهمية الحضارية.

فهما من هذه القضايا واحدة فقط هنا والآن: قضية الحرية.

والمشكلة هنا تدور حول علاقة الحرية بالالتزام. فقد ظن بعضهم - خطأ - أن أحدهما يتناقض والآخر:

«المرء حرٌّ حتى يعبُد» (3).

فهل يقضي الوعد على الحرية؟

كلا، إنه يوجهها، ينظمها، يقنّيها. فبدلاً من ان تنفلش احتمالات لا عدّها ولا «حد» - حدٌّ من صنع الإنسان الحرّ نفسه (4) - تتجمّع امكاناتٍ تقبل التنفيذ وتتلاءم مع التحقيق في بقع معينة وواحات واضحة المعالم.

يفضّي الالتزام هكذا مجالات الحرية لدى الملتزم. ولهذا التضييق مبرراته ونتائجه - على صعيد الانسان الفرد وعلى صعيد المجتمع معاً.

---

(1) ولو فضلت لغة الرواقية لقلت: « ينتمي الله والانسان معاً إلى مجتمع واحد ».

(2) رأى افلاطون في جمهوريته واحدة منها وحسب: الإنمكاس المقابل.

(3) شارل حلو، في خطاب في الجامعة اللبنانية ووصفته رئيساً للجمهورية اللبنانية، في كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية، سنة 1967.

(4) ولا يقضي على الحرية كذلك، بل يضيقها، وربما يزيد في تضيقها، كون هذا الحد قد وضعه انسان آخر، وربما عدوّ محارب، غير الإنسان الملتزم نفسه. عندها تأخذ « ردة الفعل » مكان « المبادرة ». ويبقى للحرية، في الحالين، أثر - وإن كان اثرأ غير متكافئه. ويبقى وجودها في الحالين هو المهم ..



ولكنه لا يقتضي على الحرية. ينشأ سوء الفهم المتعلق بهذا الأمر من نظرة سطحية للحرية - نظرية تخلط بين الانتشار الواسع للحرية - انفلاشها - وبين جوهرها: التمييز الواعي والقادر بين بديلين على الأقل والقيام بتحقيق أحدهما : المفضل :

### مُترتبات ذات تشعبات هامة

نبدأ بدراسة هذه المترتبات بلغة تاريخية :

«Its evident from the situation of the solitary (philosopher) that he should not be in the company of men (whose end is) corporeal nor those whose end is spirituality adulterated with corporeality.

«This is not contrary to what has been said in political science and demonstrated in the science of nature. It has been demonstrated there (in the science of nature)<sup>(1)</sup> that man is by nature political; and it has been demonstrated in political science<sup>(2)</sup> that all isolation is evil. But this is so *per se*, while *per accidens* isolation (could be) good, as it may happen with many natural things. For instance, bread and meat are naturally nutritious and useful, and opium and colocynth are deadly poison. But the body may be in natural states in which the latter (opium and colocynth) are beneficial and must be used, and natural diets harmful and must be avoided. Such states, however, are necessarily ailments and extraneous to nature. Therefore, they (the poisonous fruits) are beneficial in few cases and *per accidens*, and nutritious are beneficial in the majority of cases and *per se*. The relation of those states to bodies is like the relation of the regimes to the soul. Health is thought to be one in opposition to these numerous (sick states). Health alone is the natural state of the body, while these numerous (sick states) are extraneous to nature. Similarly the perfect regime<sup>(3)</sup> is the natural condition for the soul. It is one in opposition to other regimes which are numerous; and (these) numerous (regimes) are not natural for the soul<sup>(4)</sup>.

(1) Cf. Aristotle, *Historia Animalium* I. I. 488 a

(2) Cf. Aristotle, *Politics* I, 2, 1253 a 25 ff. ; *Nicomachean Ethics*, ix, 9.

(3) M. Asin Palacéo, *El régimen del Solitario ...* ; Madrid, Granada, 1946 91 n. 112.

(4) (a) Ibn Bajja, *Tadbir al — Mutawakkil*, *Ibid*, P. 18 — 19 ; (b) Farabi, *al — milla al — Fadila*, R. Dory, 1931, 5110 : 12 — 17 Quoted in mughni mahdi, *Ibn Kaldun's, Philosophy of History*, London, 1957, P. P. 129 — 130.

«إنه لو اوضح من حالة الفيلسوف المنزل أنه ينبغي ألا يكون برفقة أناس غائبهم  
جسدية أو روحية تدنسها الجسدية (المادية) . . .» .

هذا لا يتناقض مع ما قيل في العلم السياسي وأُسند في علم الطبيعة. لقد برهننا  
هناك، (في علم الطبيعة) أن الإنسان هو، بطبيعته، سياسي. واثبتنا في العلم السياسي  
أن كل انعزال هو شر. ولكن هذا هو هكذا بحكم الطبيعة، كما هي عليه في الغالب.  
بينما في الحالات الاستثنائية، كما يمكن أن يحصل بالصدفة، أو بالاتفاق، يمكن أن يكون  
الانعزال خيراً - كما يمكن أن يحصل لكثير من الأشياء الطبيعية. فالخبز واللحم مثلاً هما،  
طبيعياً، مغذيان ومفيدان، بينما الأوبوم والكولوسينث سمان مُبتان. لكن الجسم قد  
يتعرض لحالات غير طبيعية يكون فيها الاختران (الأوبوم والكولوسينث) مفيدان وبالتالي  
ينبغي أن يستعملوا، بينما الوجبات الطبيعية (كالخبز واللحم مثلاً) مضرّة، وبالتالي ينبغي  
أن تنبذ. ومع هذا تبقى هكذا حالات بحكم الضرورة أمراضاً غريبة عن الطبيعة.  
لذلك تصبح الثمار المسّمة نافعة في بضعة حالات وحسب الاتفاق والصدفة، بينما  
المغذيات مفيدة في معظم الحالات وبحكم الطبيعة - «في مستقر العادة». إن علاقة تلك  
الحالات بالأجسام تشبه علاقة الأنظمة السياسية بالروح. الصحة تعتبر حالة تتناقض مع  
تلك الحالة المريضة المعيدة. والصحة وحدها هي الحالة الطبيعية للجسم، بينما تلك  
الحالات المريضة المعيدة خارجة على الطبيعة. وكذلك يكون النظام السياسي الكامل هو  
الحال الطبيعي للروح. وهو يتناقض مع الأنظمة الأخرى التي تتعبد؛ وهي، على  
تعددتها، ليست طبيعية «لروح».

نجد في هذا المقتبس مثلاً واضحاً على التمييز النوعي بين «النظام السياسي الكامل»  
الذي هو «طبيعي للروح» وبين «الأنظمة الأخرى» - التي «تتعاكس» معه، «تتناقض»  
واياه.

وهذا التمييز في النوع بين أنواع الحكم - وقد ورثه العرب على ما يظهر من الاغريق  
وبعدهم الرومان - هو ذاته موضوع تساؤل ونقد في «مشاكل الديمقراطية»<sup>(1)</sup>.  
وترى في هذه الحجة - الحجة المعروضة في هذا المقتبس بالذات - ما يساند حجج  
مشاكل الديمقراطية.

لماذا يراود «الطبيعي» «الصحي» وحده فيتعاكس بفضل تعريف وحسب،

(1) الدكتور حلم قربان، اشكالات، طبعة أولى، دار الريحاني، 1967، وطبعة ثانية، مزيده ومفتحة  
1980 أو ثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1982.

الصحي أو الطبيعي وغير الطبيعي المرضي. أليس المرض، كالصحة طبيعياً، بمعنى أنه يحصل على الطبيعة؟ فالطبيعة، بفضل هذا الاعتبار وحده، تحتضن جميع الحالات، وإن بنسبٍ من المقبولة متفاوتة، تحت جناحيها العطوفين.

## «والحقوق الانسانية»

وعلاقته «بالحقوق الانسانية» موضوع هذه الدراسة، ماذا تراها تكون؟.

ليتوضح معنا؛ أولاً، ومقدمة للجواب المؤتمن عن هذا السؤال، معنى «الحقوق الانسانية».

نعلم مما سبق أنها وريثة للحقوق الطبيعية: فهي، إذن، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً وعضوياً بالطبيعة - طبيعة الانسان.

والعضوي هنا ليس العضوي غير مفهوم الالتزام الذي يربط بين جميع القادرين عليه - أناسٍ على الأقل، والهة على مذهب الرواقية، على الأكثر - إنما هو العضوي بمفهوم العلاقة التي تتمثل بترابط الجسم العضوي الانساني أو الحيواني أو النباتي مع الظروف الطبيعية التي تؤثر في نموه أو احباط هذا النمو في المحيط الطبيعي حوله.

أ - ثلاثة معانٍ لمفهوم «العضوي».

تتوفر لدينا حتى الآن ثلاثة معانٍ للعضوي: معانٍ مقبولة لأنها مُستندة:

والمعنى الأول، هو العلاقة بين اجزاء الجسم العضوي كعلاقة اليد بالجسم الانساني، وقد اعتمد ارسطوطاليس هذا المعنى، أو علاقة التفاحة بشجرة التفاح أو زهرة الرمان بشجرة الرمان. وهذه علاقة تختلف اختلافاً جوهرياً وبيئياً، وبالتالي، مستنداً، عن العلاقة الثانية - العلاقة من النوع الذي نطلق عليه المعنى الثاني «للعضوي».

المعنى الثاني، إذن هو العلاقة الطبيعية بين الجسم العضوي، كلاً قائماً بذاته، والظروف الطبيعية التي يرجع إليها نمو هذا الجسم. تمثل هذه العلاقة ما نعرفه من الظروف التي نخدم هذا النمو كحرارة الشمس، ومدى حداثتها، ونسبة الاوكسجين في الهواء المحيط بهذا الجسم وما إلى ذلك. وما يصحح على جسم الانسان بالنسبة لهذه العلاقة يصح كذلك على فرخ الحمام أو مهر الحصان أو شجرة البيلسان.

أما المعنى الثالث فهو المعنى الذي جهدت هذه الدراسة على تبرير غموضه بقدر ما اعطى لها ان تغفل ذلك. وهذه علاقة تصحح على جميع من أعطوا نعمة المتع بالالتزام - أو اذا فضلت من زاوية رؤية تشاؤمية، نعمة من وعوا مسؤوليات الالتزام!.

## ب - العضوي الالتزامي والحرية

ولا نعرف، ولا نعلمنا ان نعرف، ما اذا كان عالم النبات وعالم الحيوان قادرين على الالتزام أم لا؟ ونعرف، وقد همنا ان نعرف، ان عالم الانسان مفتوح عليه وذلك بفضل امتلاك الانسان لإحتمالات تحقيق الشروط الضرورية له.

وقد جهدنا على تبين ذلك، والمترببات عليه.

وفي ضوء كل هذه الاعتبارات، تصبح «الحقوق الانسانية» كل ما يتبين، للالتزام أو أكثر، انه ضروري لتحقيق انسانيته.

ومن الطبيعي ان يتغير هذا «الضروري» مع تغيرات المستجّدات، من جميع أنواعها، روحية، وتكنولوجية، وفيزيائية وسياسية، واقتصادية وما إلى ذلك.

كما وان هذا الضروري يختلف باختلاف ثقافات وسلام القيم التي ينضوي تحت لوائها أبناء العصر الواحد - بل أبناء المجتمع الواحد، بل أبناء الطائفة الواحدة، بل وبالأحرى أبناء العائلة الواحدة.

## ج - الفردانية المنهجية

يسألك هذا الاستنتاج، الموضوع، مبدأ منهجي سبق لنا ان استعملناه دون ان نطلق عليه اسماً يليق به: يعبر عن جوهره من جهة، ويبيّن مسار الترتيبات عليه من جهة ثانية.

انه الفردانية المنهجية.

ونعني به، ان افضل أنواع المطلقات للدراسات الاجتماعية والسياسية هي الانطلاقة من دراسة الفرد.

قد تفضل ويحق لك ان تفضل، الانطلاق من دراسة المجتمع أو من دراسة مجتمعات معينة. كالطائفة مثلاً، أو الحزب أو... ولكن ذلك قد يعميك عن الفوارق الهامة التي تميز انساناً عن إنسان حتى في إطار تلك المجموعات. لتحاشي ذلك يستحسن ان تبدأ بالفرد.

أولست لهذه البداية سيئاتها؟ نعم، بالطبع. ولكنها، أخف وطأة وأقل مزالق من غيرها من البدايات.

وتبقى البدايات، بحد ذاتها، وخصوصاً في العلوم التجريبية، مواضيع اعادة نظر خاضعة لمبادئ المنهجية المؤتمنة.

## د - الفردانية الحضارية

ونعني بها ان يتميز فرد عن عشرته بالنسبة لقيم الحضارة ومبادئها. وتبقى هذه الفردانية احتمالاً قائماً يتزامن ويتماشى مع الفردانية المنهجية. غير ان هذا الاحتمال لا يفيد انه حاصل واقع. ذلك لان الهوية بين الامكان وبين الحدوث هوية عميقة، وقد تستدعي الكثير من الجهود والجهود التي قد ينوبها أقوى الجبايرة. ولولا هذه الهوية وتلك الجهود لما قام التمييز الكبير والهام بين الحاكم الكسول والعامل المجتهد - صانع التاريخ.

## هـ - محمل هذه الفردانية على الحقوق الانسانية

قد تحمل هذه الفردانية، بين تلافيف طياتها المتعددة الطبقات، ما يتجافى والحقوق الانسانية: - مفهوماً، وجوفاً فكرياً، وإطاراً عملياً، وانتشاراً تنفيذياً، وآمالاً ومرتجيات.

ولا ننوي ان نعالج جميع هذه الاعتبارات معالجة وافية. نقصد ان نسلم القارئ النجيب طرف الخط - هذا مع الوعد ان فرصاً ستسبح لنا على الأغلب فيما بعد لنحدد مواعيد محدّدة للدراسة بعض هذه الأمور.

نخل مثلاً الآن قول المطران جورج خضر في المقتبس التالي:

«نمشيها درياً طويلة. فالالام التي تصلها ولو فرضها الناس هي المنجية لأننا بها نصعد إلى المجد. ليس الألم بشيء ولا نحن نستحبّه ولا نسعى إليه وليست ديانتنا ديانة تشج بسبب اوجاع نستدرها والوجع انت لا تختبره. إنه رفيقك في مدّ الحياة. نرضاه من أجل الذي به سربلنا بالمجد فإنه نصيبنا في أرض الأحياء حتى يأتي المليك ونسكن إلى جوار عرشه»<sup>(1)</sup>.

ولا نحتاج إلى التفصيل في هذا الموقف. لنبيّن موضوعتنا الجوهرية نقّيس، عن طريق الذاكرة، لأن الاقتباس العلمي والدقيق لا يتوفر لنا الآن، من أقوال الفيلسوف الألماني نيتشه الأيلة إلى اعتبار المسيحية ديانة استسلام.

## و - مقابلة

لنقابل، ومهمّ لنا ولوضوعتنا المدروسة ان نقابل، بين فكرتي «الحقوق الإنسانية»

(1) المطران جورج خضر، «من الشعاتين إلى القيلة»، النهار، الاحد ٧ نيسان سنة 1985، ( السنة 52، المجلد 15970)، ص 10.

كما سبق وبيننا معناها اللتين ينطوي عليهما الموقفين المشار إليهما.

تختلف هاتان الفكرتان اختلافاً جوهرياً معاً على صعيد النظرية المحض وعلى صعيد التطبيق. ولا يهمننا ان نعالج هذا الفرق بالتفصيل. تكفينا بضعة إشارات. نتقدم هدفنا الأبقى: حق الإنسان الملتزم بتقرير «حقوه الانسانية»، وبالتالي، باستخدام الوسائل المناسبة المؤدية إلى تلك الحقوق المرجحة - طبعاً على مسؤوليته الحضارية والعملية.

فغاية صاحب المقتبس الأول، «حقه الانساني» اذا فضلت، هو «السكن إلى جوار عرشه» عرش «المليك» (المسيح).

ومن هنا تصيح الآلام حتى «ولو فرضها الناس هي المنجية لأننا بها نتصاعد إلى المجد».

ومن هنا أيضاً وأيضاً يهون الألم المفروض حتى الاضمحلال التام: «ليس الألم بشيء». وهذه ردة متعادلة إلى الفكرة الرواقية - الفكرة التي تمادت هي بدورها، في التركيز على ثنائية التركيب للجسم الانساني، أي، أنه من روح وجسد، وفي الاصرار على أن الروح هي الجوهر في كيان الانسان بينما الجسد هو ثانوي على أفضل حال وقد لا يدخل في الحساب يوم الحساب.

وكانت هذه الفكرة ذاتها قد وجدت لها مبشرين في الفكر الاغريقي القديم، ولكن بدون هذا الإصرار التماذي في نفي القيمة عن الجسد.

ويقف موقف نيتشه على الطرف المقابل المعاكس.

يبين احدهما الدنيا بالآخرة، ويركز الثاني على الدنيا معتبراً ان الهيام بالآخرة ضرباً من التصرف المأخوذ بالوهم السرابي.

## ز - دور القوة

وهكذا يرفض الأول كل دور تقريباً للقوة، بينما يركّز عليها الثاني التركيز المصراص الواعي لأهمية تنفيذاتها العملية والواقعية.

مثل على موقف الأول المقتبس التالي:

«وإذا عدنا إلى الحادثة الانجيلية فإن الذي طهر الهيكل طهره بشدة ربما ذهبت إلى حد العنف. استعمل السوط ولعله بالسوط أصاب ظهر بائع أو ذراع أو ساقه ولعله جرح واحداً منهم. غير ان هذا الذي قسا بسبب من غيرته على بيت الله هو الذي أنى

إلى المدينة وديعاً جالساً على جحش. أظن أنها من غاندي عندما قال له قومه: «إن هذا الذي تحبه يسوع الناصري قد ضرب التجار في الهيكل فلماذا تنهانا عن ذلك؟» أجابهم قائلاً: «إذا استطعتم أن تحافظوا على وداعة يسوع فلا مانع من العنف»<sup>(1)</sup>.

وليس التوتّر الموجود بين أجزاء من هذين المقتبيين ليلفت نظرنا هنا. إنه ثانوي جداً بالنسبة للموضوعة المدروسة.

المهمّ هنا والآن أن دور القوّة - إذّما بقي لها دور، ويظهر أن شبّحها المقلق لا يمكن أن يختفي تماماً من الصورة - يجتزّل إلى أبعد الحدود في إطار نظرة اخروية للحياة المرجو عيشها وتحقيقها.

### ح - محملها على «الالتزامات المتبادلة»

يقيى أن ما سبق من شرح وتوضيح يحمل محامل هامة بالنسبة لتبادل الالتزامات - بالأحرى لضرورة ذلك التبادل.

إن حق الاختلاف بالتمييز بين القيم وبالتالي بين المحتويات التي تتضمنها «الحقوق الانسانية» لمختلف الناس - الحق الذي تدعّمه، الفردانية المنهجية، وبالتالي، الفردانية الحضارية - يجعل من الحقوق تلك متغيّرات أكثر منها ثوابت.

وهذه المتغيّرات تتفاعل ومتغيّرات متعدّدة الأبعاد والجهات. وبهذا تمتاز امتيازاً قوياً وهاماً عن مفهوم «الحقوق الطبيعية» التي تقررت ثوابت بمنطق معرفة «الطبيعة الانسانية» - وبالتالي ما يحتاجه وما ترجو تحقيقه.

كان الانسان الفرد في إطار هذه الأخيرة يتحرك ضمن مشدّ محدد الأبعاد والحجم. أما انسان الحقوق الانسانية فهو وحدة لا تقيم وزناً لهذا المشدّ - النموذج. فبعدما كان الكل ينتمون إلى نموذج واحد - أحد المثل الافلاطونية - أصبح كلّ يمكن أن يكون نموذجاً خاصاً قائماً بذاته.

ومن هنا زادت الحاجة إلى تبادل الالتزامات. لم يعد التناسق بين الالتزامات المتعددة - إذا صحّ سحب هذا المفهوم على نوع من الحياة لم تعلم به - قضية يمكن أن تؤخذ تحصيل حاصل.

أصبح هذا التناسق عملية تحتاج إلى الكثير من الجهد والدراسة وطول النفس لفهمها، أولاً، ولتطبيقها وتنفيذ خططاتها، ثانياً.

(1) المطران جورج خضر، المرجع السابق ذاته.

وأصبحت هذه العملية أكثر ضرورية بفضل أهميتها للحياة الاجتماعية من جهة ولصعوبة تحقيقها من جهة ثانية.

وهذه الصعوبة ذاتها هي إحدى أهم محامل هذا البحث على «الالتزامات المتبادلة».

ط - موقف شاذ: الكسندر زينوفيتش

ويُقضى على هذه الصعوبة بحيث تنتفي الحاجة إلى تحقيقها عبر موقف شاذ جداً - تصل فيه الفردانية المنهجية وعبرها الفردانية الحضارية إلى حدّها الأقصى عن التعتُّن .

يعبر عن هذه المثلثة في المواقف قول الكسندر زينوفيتش التالي:

«أناي جمهورية مستقلة، أنا رئيسها، وأنا المواطن الوحيد فيها؛ والمشرع الوحيد، والعضو الوحيد في حزبي الحاكم»<sup>(1)</sup>.

هذا طبعاً إذا صَحَّ وصفاً لحالته الذاتية - وتعبير منهجي اصح، إذا صح تعبيراً عما يجارمه من أفكار ومشاعر.

غير أنه، وإن صَحَّ، ينطوي على تناقض فاضح: أنه يعبر عن ذاتيات بلغة وصفية، تلجأ إلى تعابير تلغي الفردانية «كالجمهورية» والحزب الحاكم»، «والرئيس».

وعلى فرداته وشلونه، يبقى قول زينوفيتش هذا، عبرة لا يصح أن نهملها النظرية المؤتمنة للمسلكية الانسانية حيث تبقى تفسير الواقع الاجتماعي تفسيراً علمياً.

### الليبرالية

ونبهت من عالم الاحتمالات المتصورة - وإن على صعيد الواقع - إلى تاريخ النظرية السياسية، نظرية وممارسات. القصد من هذا المهيوط، كما من اللجوء إلى الليبرالية، هو توضيح المفاهيم، سرب المفاهيم، الذي ترابط كالعنقود، في إطار بحثنا هذا وبحكم طبيعته:

With constant goals and changing means liberalism seeks today, as in the past, to refashion social institutions to better realize the equal individuality and dignity of man<sup>(2)</sup>.

(1) الكسندر زينوفيتش، في حديث له مع مدير «صوت الحرية» جورج اوريان في ميونيخ . يقتبسها عنه النهار، الأحد 4/12 / 1985 ، ص 9 .

(2) Alan P. Grimes , The Pragmatic Course Liberalism , in Political Thought Since World War II , W. J. Stankiewicz ed , The Free Press of Glencoe , London , 1964 , P. 408 .



«تسمى الليبرالية اليوم كما في الماضي بواسطة غايات ثابتة ووسائل متغيرة ان تعيد النظر في تشكيل المؤسسات الاجتماعية بغية تحقيق التساوي في كرامة الانسان وفردانيته».

#### أ - افتراض الصحة

نفترض ان هذا المقتبس يصف تاريخ تطور الليبرالية وصفاً صحيحاً.  
تبقى لنا، وبالرغم من هذا الافتراض، وربما بسببه، بضعة من الملاحظات التي تطله منهجياً وفكرياً.

#### أ- المساواة

تطال أولى هذه الملاحظات هدف الليبرالية: تحقيق التساوي بين الناس معاً في الكرامة وفي الفردانية.

ويقصد هذا الهدف الثابت («غايات ثابتة») تعيد الليبرالية النظر بين الفينة والفينة ووسائل هذا التحقيق («وسائل متغيرة»).

غير ان المساواة، غاية تُرغى، ينبغي ان تكون مستحقة - وإلا فلا يصح ان تكون غاية لايدولوجية حضارية.

ولهذا قد تساعد المؤسسات الاجتماعية في توصيل الناس إلى هذه الغاية المنشودة. ولكنها لا تكفي لذلك.

واذا توفقت في توصيل البعض، فمن المشكوك فيه ان تتمكن من توصيل الجميع - هذا بالاستناد إلى اختبارات التاريخ وإلى ما نعرفه من الفوارق بين البشر.

هذا يعني ان الغاية الثابتة لليبرالية سوف لن تكتمل - وان إقتصر على واحد فقط - المساواة - من مثلك - المساواة في الكرامة والفردانية الانسانيين.

وتبقى مع ذلك غاية انسانية حضارية ترغى أن يسعى الانسان - وعلى قدر استطاعته - إلى تحقيق حلم يعلم، وفي أثناء سعيه، انه لن يحققه كاملاً!

#### II - الكرامة

وتصح مجموعة الملاحظات التي سقناها بالنسبة للمساواة، تصح بالنسبة للكرامة أيضاً.

وفضلاً عن ذلك، ماذا تعني المساواة بالكرامة؟

كيف تتحقق من أن كرامتين متساويتان؟.

ثم، وفي مجتمع يعطي الحرية الفردية ما تستحقه من احترام، وهكذا الليبرالية على ما نظن، كيف يمكنك أن تجعل من مفهوم الكرامة مفهوماً ذا دلالة واحدة ومضامين موحدة.

وهذا ضروري إذا كانت غايتك كتابة خلق المساواة بين الكرامات.

أولم تلتقي بـاناس يختلفون - ويختلفون حتى التناقض - في مفهومهم للكرامة؟.

عندها، تتكاثر هموك، على الصعيدين النظري والعملي.

وقد تتصاعد حرارة تلك المهوم إلى درجة قد تهدد مرجحياتك بالانهيار التام.

### III - الفردانية

وهل تبدو العضلات التي تجهنا بها الفردانية أقل عدداً أو أرقف صعوبة مما تجهنا بها سابقاتها؟.

عند البحث والتدقيق يتبين العكس تماماً.

#### ب - السمات الطبيعية للإنسان

ولا يخفف من وطأة هذه العضلات رجوع الليبرالية إلى «السمات الطبيعية للإنسان»:

«The founding of such pleas (for liberalism) on ideas about man's natural traits also follows a long tradition»<sup>(1)</sup>.

«إن إستاند هكذا إدعاءات (الليبرالية) إلى أفكار تتعلق بالسمات الطبيعية للإنسان - إن هذا الإستاند أيضاً يتبع تقليداً عريقاً».

وكانت خفّت قيمة الانتقادات ضد هذا المفهوم لولم تكن الطبيعة الإنسانية، وبالتالي السمات الطبيعية للإنسان، تخضع لعمليات ناجحة من الترويض والتطوير والتغيير.

(1) Francis W. Coher, Some Present — Day Critics of Liberalism , in Political Thought Since World War II , W . J . Stankiewicz , Ed . , the Free Press of Glenco , London , 1964 , P .

### ج - التقليد العريق

والتقليد العريق، هل تبقى له حالته المتألفة، حتى وإن تصادم مع مفاهيم الصحة العلمية ومبادئ المنهجية المؤتمنة، وبالتالي، النقد المسؤول؟

إن عراقته، عند ذاك، تنقلب حجة ضد من يتساهلون معها فيؤخذون ببريقها.

### الفردية - من شرفة نظرية في المجتمع

يقدم هذه الرؤية خبير ثقة:

«تستعمل الفردية على الغالب كلمة تأنيب. غير أنه من المستحب أن تُرى أشكالاً لرجال، كالأشجار، تمشي»، وأن يفكر بمقتضيات الشخصيات الإنسانية، الأشخاص - الأشخاص الأفراد - يتمتعون بحدود تكفي فكاهنا، ولا نهائية تكفي إيماننا. إنها محدودة بمعنى أنها، في مطلق تخطيط للنظام الاجتماعي، يُشغل كل منها مركزاً معيناً ذا رقعة معروفة من الحقوق والواجبات، في ظل النظام القانوني الذي يقرّر، بحكم الضرورة، العلاقات الخارجية بين تلك الأشخاص. أما لانهائيتها أو لا محدوديتها فتعني أنّ كلّاً منها هو «روح حي» (ولا يمكن أن يكون كذلك سوى الشخص الفرد) ذو منبع داخلي للحياة الروحية التي ترتفع إلى مستويات لا تلحقها معرفتنا وغايات تتخطى حدود ذكائنا».

«فإذا ما نظرنا إلى المجتمعات من هذه الزاوية، فسوف لن ندعوها أشخاصاً. سندعوها تنظيمات لأشخاص أو مخططات للعلاقات الشخصية - وذلك في جميع مراحلها المتتابعة من القرية أو النادي حتى الدولة أو عصبة الأمم»<sup>(1)</sup>.

### أ - توضيحات لغوية

تسهل علينا بضعة من التوضيحات اللغوية العبور إلى ما يهمنا من هذا المقترح باقل ما يمكن من سوء التفسير.

### I - «تأنيب»

ربما استخدم، وقد استخدم على ما يظهر، «الفردية» محملاً معنى مفهوم «التأنيب».

أما نحن فلا نستخدمه هذا الاستخدام المألوف. نحن نستخدمه بالمعنى الحيادي: المعنى العلمي.

Ernest Barker, Introduction to the English Translation of Otto Gierké, *Natural Law and the Theory of Society* 1500—1800, , Bacon Press, Boston, 1957, P. X V II.

وهذا، بحد ذاته، ويمعزل عن اعتبارات أخرى، لا يجعل لا التائب ولا التبييل.

## II - «الشخص»

ونرادف، نحن، بين الشخص والانسان الفرد.

ولا نعرف، ولا نقلر منهجياً أن نعرف، أن الشخص «يتمتع بلا نهائية». وهب أنه تمتع، فإن ذلك، ويحد ذاته أيضاً، يبقى خارج نطاق المخطط الاجتماعي الذي نبغي طبقه له.

أما هو، وإذا تمتع حقاً وأراد ان «يفرض» هذا التمتع علينا بطريقة شرعية، فما عليه إلا ان يفرز هذا التمتع ذاته افعالاً وسلوكيات تخضع لتقييماتنا المنهجية - وهكذا فهو، ويحكم هذا التصرف وتلك المنهجيات، ينبهنا إلى تمتعه وإلى ما يتمتع به.

### ب - العلاقة العضوية

وتساعدنا هذه المقطوعة، بالمقابلة، على توضيح فكرتنا (فكرنا) المتعلقة بالعلاقة العضوية.

واضح ان الشخص في هذه الموضوعية يتمتع بالنسبة لاعضائه بعضها ببعض وكلها به بالعلاقة العضوية.

أما المجتمعات، فمسألة تمتعها بالعلاقات العضوية مسألة فيها نظر.

هذه المجتمعات، حسب الدكتور أرنست باركر، هي «تنظيمات لأشخاص أو مخططات للعلاقات الشخصية».

وقد لا تكون هذه التنظيمات والمخططات عضوية؟.

فمضى تكون ومضى لا تكون.

لا تكون حيث تكون مفروضة على الشخص بالقوة - حين يتصرف في ضوءها

بالرغم منه.

وتكون، ولكن بدرجة ضعيفة، حين يتصرف برؤيتها وإن كان غير مبال بها.

وتصبح عضوية أكثر بمقدار ما يتجاوب معها يتعاطف وتقدير وحاس واقتناع.

### العضوية درجات ومراتب

وهكذا يتبين أن «العضوية» مفهوم يخضع للترتيب والدرجات. فمنها ما هو أقل

عضوية ومنها ما هو أكثر عضوية.

والأكثر عضوية يحظى بارتباطات أشد وأقوى بين مقوماته .

#### - التقسيم التقليدي للعلاقات

يتبين معنا، هكذا، ان التقسيم الكلاسيكي التقليدي للعلاقات: - أنها خارجية أو عضوية، هو تقسيم، على أهميته وفائدته، هو تقسيم لا يكفينا لوصف العلاقات التي تحتاج إلى اللجوء إليها - وصفاً وتفسيراً - لمعالجة قضايانا الاجتماعية .

ومن هنا نقدر ان نشير إلى الحالة المار ذكرها - حيث تفرض تلك المخططات والتنظيمات على شخص أو أكثر - وكأنها علاقة خارجية لا عضوية .

تصبح عضوية عندما يصبح التجارب معها عفوية طبيعياً - عندما ينتهي الغرض والاكراه .

وتزداد متانة العضوية بقدر ما يتحقق التجارب ويتمتع .

#### III - العضوية والالتزام

يتضح، وهكذا، وعفوية أو طبيعياً، في إطار هذه الرؤية، ان الالتزام، وفي ذرى تطوره ونموه، هو أقوى انواع العضوية في العلاقات بين المبدعين .

#### ٧١ - التبادعية

وتتنشّق التبادعية، على هذه الذرى وقممها العالية، هواء الحضارة الانسانية الراقية نقيّاً صافياً يملأ الروايا وينعش القلوب، فيرتدّ مردوده الحضاري على الحضارة ذاتها عناصر مفاخرة تستدعي العفوان وتنهد بالشموخ مهللة مزعردة اهازيج العزة والكرامة .

# الفصل الرابع

## المساواة

لم يكن روسو وحيداً بين المفكرين السياسيين في وضعه نبرة قوية على مفهوم المساواة.

غير انه كان فريداً في جعله مفهوم المساواة ركيزة قوية جبارة في دعم النظام السياسي المفضل. فالمساواة عنده صفة لواقع في الحالة الطبيعية. وعلى الرغم من خطأ هذا المعتقد اذا ما تُرجم، كما توحى قراءة روسو بترجمته وصفاً لواقع<sup>(1)</sup>، تظل له أهمية سياسية كبيرة بالنسبة لمقصده. انه ينبغي اقامة المجتمع الانساني على أساس المساواة.

والمساواة هي حارس الحرية والعدالة معاً في الحالة المدنية الاجتماعية. فالقانون عند روسو، لا يمكن ان يشرع الا للجميع، وبناء على تكليف الجميع. ومن هنا يستحيل على السيد، المشتري، ان يسيء لا بالظن والنية ولا بالفعل، إلى مطلق مواطن من ابنائه. فينبغي ان يطمئن المواطن، والحالة هذه، إلى سلامته وإلى تمتعه الميسور بجميع مغانم العيش الاجتماعي.

ومن الواضح ان في هذا الأمر تبسيطاً متمادياً للقضايا. وابرز معاني التشويه الذي يتعرض له هذا التبسيط هو الاهمال شبه التام للكفاءات والامتيازات التي تستحقها هذه

(1) ويتساوى الناس، حسب، بمعنى هام - مضمون في بحوث العقد الاجتماعي مع كون روسو لم يعطنا اشارات واضحة لانه يتم به. ان الناس، منعزلين في الحالة الطبيعية، لتساوون بخوفهم من الفناء تحت ضغط الظروف. وهذا الخوف يقودهم، بالتساوي، مع شيء من الاكراه، إلى الدخول في الحياة المدنية.

الكفاءات في مجتمع همه العدالة، ولكن، همه أيضاً وبذات المقدار اذا لم يكن بمقدار اكبر، دفع عجلة المدنية فيه دفعاً يتمكن من التغلب على العراقيل والصعوبات المزروعة كالالغام على مراقبي المدنية.

نعم ان معاملة الناس بالتساوي هي من المطالبات الجوهرية للعدالة. ولكن تساوي الناس أو بالأحرى معاملتهم بالتساوي هي عامل واحد، وان جوهرى، من عوامل كثيرة ومتنوعة ينبغي أن تتحقق حتى ينعم المجتمع بالعدالة وبالتالي رُبّما، بالعيش الهني.

نعم لم يهمل روسو تمام الاهمال هذه الاعتبارات. يدلنا على ذلك تعريفه المرن للمساواة<sup>(1)</sup>. ولكنّه، على ما يظهر، اعتبرها، قضايا ثانوية بالنسبة لغيرها من القضايا السياسية التي اهتم بها.

وبالرغم من غموضها، واهمال روسو النسبي لها، تربط هذه الاعتبارات مفهوم روسو الاساسي سياسياً بشبكة معقدة الحلقات متشعبة الاطراف من القضايا الاجتماعية، مما يسهل على مفكري القرن الحاضر تلمس التشابهات المتعددة والوثيقة الصلة بينها وبين مفهوم العدالة الاجتماعية - محور التفكير الاجتماعي السياسي للقرن العشرين.

وكذلك بالنسبة للحرية.

ان الالتزام عن طريق التكليف هو ظاهرة من عدة ظواهر تشير إلى التوفيق بين الحرية والطاعة. غير ان هنالك أموراً كثيرة ينبغي التحقق منها قبل الركون إلى نتائج هذا المبدأ العملية. ولا يخفى ذلك على روسو، فجميع الصفات التي تلازم، لديه، مفهوم الارادة العامة هي اشارات واضحة إلى ان الأمر لم يكن خافياً عليه. ولكن روسو عالج هذه الأمور بطريقة سطحية حيناً، ويطرق عقلانية بعيدة عن أرض الواقع بعض الأحيان، وباقتراحات خاطئة أحياناً كثيرة.

فالذي يصح على الاعتبارات التي يلجأ إليها روسو لتدعيم مفهوم المساواة نظرياً ولتقريب امكانية تحقيقها عملياً يصح، وبذات النسبية من القوة، على تلك الاعتبارات التي يعتقد بانها تساند الحرية.

ويزيد في قيمة اهتمامنا بالمساواة انها جوهر العدالة!

(1) يراجع الجزء الثاني من هذه الدراسة، الفصل العاشر: « نظرية روسو الخاصة في الحقوق الطبيعية » مقطع، « المساواة ».

ومن هذه الزاوية، يجدر بنا أن نشير إلى مبدأ جوهرى تعرض له روسو.

لقد عانى فكر روسو كثيراً من سوء التفسير نتيجة لتعبيره الخاطيء عن فكرة اجتماعية جوهرية. ينبغي أن يحس الانسان المجتمعي، عاجلاً أم آجلاً، بأنه لا يمكنه أن يقوم بضرر يظال الغير دون أن يظاله هو أيضاً، أو أن يقدم خدمة طيبة للغير دون أن يستفيد هو منها أيضاً. هذه الفكرة جوهرية جداً. ولكن كيف العمل للتوصل إلى جعل الانسان يحس احساساً صادقاً بصحة هذا المبدأ؟.

في الرد على هذا السؤال يفترض روسو ان المسألة أهون بكثير مما هي عليه في الواقع من الصعوبة؟.

بل يتحدى روسو أكثر من ذلك. انه يصف مسلكية المواطنين، بطريقة تجعل تصرفهم في ضوء هذا المبدأ تحصيل حاصل. وهكذا، يبدو وكأنه يتجاهل المعضلة من اساسها. أو انه لا يشعر بها معضلة تقض مضاجع المسؤولين عن التنظيم السياسي والاجتماعي؟!

بدلاً من ان يصور هذا المقصد الأدبي حلماً انسانياً يتطلب تحقيقه كثيراً من التضحيات، وعملية مستديمة طويلة المدى بعيدته من التربية المضمّنة والترويض قاسي المراس للطبيعة الانسانية، بدلاً من ان يفعل ذلك، فيبين مدى الهوة التي تفصل بين الواقع الاجتماعي والحلم المرجو تحقيقه، ويظهر بالتالي صعوبة المحاولة فتحسن مسؤوليات مجابهتها، يصور الوضع الانساني وكأنه يعيش فعلاً في ظلال هذا الحلم الحلو يتمتع سعيداً بمباهج مفاته.

وإذا استنجدنا بنتائج بحوث لنا مغايرة<sup>(1)</sup>، الأمر الذي يفرضه مبدأ التناسق<sup>(2)</sup>، تبين لنا ان فكر روسو ولغته حول هذه القضية وجميع تشعباتها ينبغي ان تعدل بطريقة تسمح للبحث في المساواة بصفتها لا وصفاً لواقع اجتماعي أو كمبدأ منطقي، بل بصفتها التزاماً بمبدأ أدبي.

(1) يراجع، من اجل ذلك، كتاب اشكالات المؤلف دار الريمان بيروت 1967 بحث « الناس متساوون : بأي معنى ؟ ». وكذلك الطبعة الثانية، 1980 او الطبعة الثالثة، 1982.

(2) كما يذكرنا به مبدأ تداعي الافكار.



# الفصل الخامس

## واقعية رُوسو

نعم قد خالط تفكير روسو الشيء الكثير من العقلانية . ولكننا قد وفينا هذه الناحية حقها تقييماً - بقدر ما يسمح لنا به إطار هذا البحث .

وقد تبينت لنا واقعية روسو في أكثر من مناسبة . غير انها لم تكن واقعية تقدر ان تنفي بالغرض المقصود من التنظيم الاجتماعي المقبول لابناء هذا الجنس البشري .

### المُجَابَهَةُ تَتَكَرَّرُ

وتبرز الصفة الواقعية لفكر روسو أكثر ما تبرز بمعرض معالجته الاسباب التي دفعت بالانسان إلى الدخول في الميثاق الاجتماعي ، وبالتالي في المجتمع المدني . ان ذلك الانسان قد واجه صعوبات حياتية وجودية هددت كيانه . كان عليه إمّا ان يفتي لعجزه عن مقاومة تلك الصعوبات وحيداً ، وإمّا ان يدخل المجتمع المدني مفتشاً فيه عن مساعدة فعالة تنقله من تلك الورطة .

فهل تجبه هذه المشكلة الوجودية ، بجوهرها على الأقل ، إنساننا المعاصر في إطار مغاير؟ واذا صحت هذه المشابهة ، أي اذا صحت تلك المجابهة ، فأي نوع من المجتمعات يمكننا ان نلجأ إليه تغطياً لتلك المشكلة ، لا هرباً منها؟ .

وقد أصر روسو ، كما رأينا ، على الاكراه الحقيقي وعلى ضرورته ركيزة ذات فعالية ومهمات متعددة من الركائز التي لا يُستغنى عنها في التنظيم الاجتماعي والسياسي . فالقانون الطبيعي ، في رأيه ، يظل غير ذي فعالية اجتماعية ما زالت لا تدعمه قوة تنفيذية مكرّمة .

والميثاق الاجتماعي، لولا الاكراه، لاصبح مجرد صيغة فارغة. فلم يتعهد جميع الفقهاء بان من يرفض الخضوع للارادة العامة يُكره على ذلك، وبان من يتعمر عليها يعاقب، لما كان لا للميثاق الاجتماعي ولا للتعهدات الأخرى أية قوة، أو مطلق فعل أو تطبيق.

وهكذا، فمن مظاهر تلك الواقعية، وربما أهمها، اصرار روسو على تسويق استعمال القوة ووسائل الاكراه ضد المواطنين المتنكرين لمسؤولياتهم الاجتماعية ولحريتهم. وفي هذا رباط قوي يشد افكار روسو شداً مكينا بافكار هوس - هذا مع العلم ان الفوارق كثيرة ومهمة بين المفكرين التعاقديين فيما يتعلق بمسوغات الاكراه وحدوده وطبيعة السيد المكلف بتطبيقه وبالكفاءات التي ينبغي ان يتمتع بها من يقوم فعلاً بهذا التطبيق.

المهم في القضية، ليس الربط بين افكار روسو وافكار هوس حول هذه القضية وقد كثر عدد المفكرين الذين عالجوها، بل ربط هذه القضية بحد ذاتها بالواقع الذي نعيش. المجتمع المثالي وحده يقدر على تحمل مسؤولية اعباء هذه المسؤولية التي تبين، تاريخياً، ان اساءة استعمالها هي من أسهل الأمور وأكثرها شيوعاً. ولما كنا لا نعيش فعلاً في هذا المجتمع المثالي، توجب علينا امران: الأول، ان لا نتهرب من مسؤولية استعمالها، والثاني، ان لا نسيء استعمال هذه المسؤولية. ويختلف المفكرون السياسيون بيننا، وفي تاريخ الفكر السياسي وزناً فكرياً وعمق نظر نسبة ما يتفقون بلفت نظرنا إلى مبادئ مبتكرة أو صحيحة تناسب غاياتنا وحاجاتنا وتسهل علينا القيام بمسؤوليتنا المزدوجة تلك.

لم ينصح روسو ولم يسمح، على ما نقدر، بالتهرب من مسؤولية استعمال الاكراه. فقد واجهها بصراحة. ولكنه لم يأت بمبتكر في هذا المجال.

ان ابتكاراته برزت في معرض معالجته لكيفية اساءة استعمال العنف. لكي لا يساء استعمال العنف ينبغي ان يخضع، في رأيه، لأكثر من تدبير. من هذه التدابير ان يخضع المكلف بممارسة الاكراه لقوانين يسنها سواه. هذا نص من نصوص مبدأ فصل السلطات. السيد وحده، وهو مجموعة البالغين من الجسم السياسي، له حق التشريع - حق لا يجزأ، ولا يتنازل عنه، ولا يحق التكليف به.

اراد روسو ان يُنيط استعمال الاكراه بالجسم السياسي - بجميع افراد. وفي هذا المطلب يكمن ابتكاره. وفي هذا المطلب يجع جوهر اصراره على ان الارادة العامة وحدها تقدر ان تجبر انساناً على ان يكون حراً. ومنه تنشأ أهمية اعتقاد روسو بان الانسان المتعاقد هو جزء لا يتجزأ من الجسم السياسي. وفي ضوئه تبدو أهمية مبدأ الضمان

الجماعي<sup>(1)</sup> الذي يتصوره روسو قائماً بين الفرد المواطن وبين المواطنين الآخرين، عبر الجسم الاجتماعي. وفيه بالذات يرى همزة الوصل بين الواجب والمنفعة.

وسرعان ما استوضح روسو مطلبه هذا فرأى أنه - على أهميته صخرة صلبة يقوم عليها نظامه - لا يعد بسهولة تطبيق عملي وممارسة فعلية. ولم تكن هذه الصعوبة لتحديد من خصب غيخته فزادت ابتكاراته - هذا بعدما استنجد بما تيسر له معرفته من افكار ومبادئ في تاريخ النظرية السياسية.

وكان رجوعه إلى نص من نصوص مبدأ فصل السلطات. غير ان تطور التكنولوجيا الحديثة وتطور الاحزاب السياسية ضربت مفترضات هذا النص بالصميم. لم يتمكن الانسان السياسي الحديث من عزل عملية تفكيره عن العمليات المقلبة التي تقوم بها الفئات التي تشاركه العيش في مجتمع ما. وفقدت بذلك مهمة التشريع العامة، بالمقابلة مع مهمة التنفيذ الخاصة، صفتها المميزة.

وما يصحح على اقتراحه بفصل السلطات بالنسبة لهذه القضية يصحح على اقتراحاته المغايرة بالنسبة لها كما تبين في مواضع اخرى من الدراسة. انها جيمها تحطم على صخرة الواقعية. وما لا يتحطم هكذا منها يتغير مشاريع عملية تطبيقية.

هَلْ يَفْهَرُ الْعَنْفُ خَيْرُ الْعَفْ؟

ومع هذا نظل لمطلب روسو الاسامي قيمة اجتماعية تذكر. لقد اخفق روسو في اخراجه مشروعاً عملياً. وهذا ما يخلق تحدياً للفكر السياسي المعاصر. قيمة روسو انه يساعدنا على اكتشاف قيم. ان مسألة التحفظ ضد استعمال العنف لتحتل ذاتها في نهاية المطاف في مسألة ثانية، وربما أكثر جوهرية، اعني مسألة خلق الثقة المتبادلة بين الناس وترويضهم على تحمل مسؤولية التقييم الموضوعي - لظروفهم الاجتماعية، ولاخوانهم بالانسانية، ولانفسهم كذلك - هذا اذا هم ارادوا ترويض حيوانيتهم الدنيا وتحطيمها على مرآة المدنية.

اني ارى في الالتزامية مفتاحاً لحل هذا اللغز الاجتماعي. ولكن توضيح هذه القضية وتفصيلها يتطلب تفصيلاً مغايراً لهذه المناسبة وفرصاً أكثر منها ملاءمة. فموعدنا معها واجب مفروض بمنطق اهميتها.

(1) راجع :

أ - جان جاك روسو العقد الاجتماعي ، الكتاب الاول ، الفصل السابع .

ب - الجزء الثاني من هذه الدراسة ، الفصل الخامس : « الارادة العامة والاكراه » ، مقطع ، « الضمان الجماعي » .

## القوة في إطار الفكر الروسي

كما قد استنتجنا، في مناسبة مغايرة<sup>(1)</sup>، أن روسو يُساوَره ضربٌ من الخجل من القوة وممارستها.

هَمَّا الآن أن نعالج، من وجهة نظر بناءة، الحجّة المشهورة التي يقدّمها روسو<sup>(2)</sup> بقصد التمييز بين العدل والقوة.

تتمظهر هذه الحجّة بخطى متعدّدة.

ولما اختلفت هذه الخطى بعضها عن بعض، ولما كان التعليق الناقد على كل منها يختلف عنه على الخطى الأخرى، ولما كان، نتيجة لذلك، ترميم إحدى هذه الخطى يختلف اختلافاً جوهرياً عن ترميمات الأخرى، أصبح من الأنسب، منهجياً، أن نعالج كلا منها على حدة.

### الخطوة الأولى

يقول روسو هنا ما يلي:

«القوة صفة مادية، وبالتالي فلا يعني إلا أن أتساءل كيف يمكن أن يكون لها مفاعيل أدبية؟»<sup>(3)</sup>.

إنّ التمييز الروسي هنا بين العدل والقوة يستند إلى افتراض مزدوج:

- أ - أن الماديات لا تعطي مفاعيل غير مادية كالمعنويات والأدبيات والروحيات
- ب - وأن القوة بين الماديات وغير الماديات قائمة في الأصل.

يحقّ للمفكرين السياسيين، إذن، أن يفكروا بردم هذه القوة ببناء جسر يتقلّ الفكر - ومن ثم الممارسة - عليه فوقها. ولكن هذا عملاً ينبغي أن يتم حسب هندسة معينة وبناءً على تخطيطات لا تتضمن الانتقال المباشر بين الماديات، ومن ضمنها القوة، وبين غير الماديات، ومن ضمنها الحق.

ولكن هذا الافتراض، وإن اشتهر فلسفياً، لا يتوافق وكثير من المعطيات الإنسانية والاجتماعية. وقد تحطمت ثنائية ديكرارت الميتافيزيقية على أمثال تلك المعطيات. أوليس

(1) الدكتور ملحم قربان، قضايا بالفكر السياسي: القوة، (مجد بيروت، 1983).

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثالث.

(3) الدكتور ملحم قربان، محاضرات لطلاب الدراسات العليا، في كلية الحقوق للعام الدراسي 1971-

1977، ص 58.

كل ما يفعله الانسان دليلاً ذا دلالة قوية على التفاعل المباشر والمتبادل بين الجسم والعقل أو الروح؟.

ويظل بإمكان احدهم ان يتبنى نظرية دينية مسيحية أو اسلامية معاً تذهب إلى ان هذا التبادل بالتأثير بين الجسم والروح يبقى نتيجة لتدخل الله الدائم الرامي إلى تحقيق التناغم بين الاثنين.

ولكن وان بقيت هذه النظرية امكانية واردة، فإن اعتبارات منهجية كثيرة ومهمة أيضاً تجعلنا نميل عنها.

وفي إطار مبادئ المنهجية التي نأتمن، ولا اعتبارات اقتصادية فكرية نستوحىها من حكمة «موسى أوكام» (Ockham's Razer) ولأسباب مغايرة كثيرة ومهمة، نميل إلى الاعتقاد بالتفاعل المباشر والمتبادل بين الماديات وغير الماديات.

«نستتج، إذن، ما نقرر ان نجيب به اجاباً عن التساؤل الروسي: «كيف يمكن ان يكون لها (القوة، الصفة المادية) مفاعيل أدبية؟».

كل ما حولنا من تصرفات انسانية هو من البينات التي تشير إلى صحة الافتراض بان القوة لا يستغرب ان تكون لها مفاعيل أدبية.

التساؤل الأقوى هو: «كيف يمكن ان ينشأ التساؤل الروسي؟».

إنه بالاحرى مبني على افتراض نظري وحسب. أما الوقائع التاريخية والاجتماعية فلا تزكيه؛ بل تدفع بالفكرين الواقعيين إلى مناوئته وتخطئته.

كثيراً ما تخلق القوة، وعبر عملية ترويضية كثيراً ما تكون طويلة النفس، ولكنها قد تكون قصيرة، حقاً أو أكثر.

### الخطوة الثانية

ويتنقل روسوفي حجته خطوة ثانية.

غير انه فكراً ومنهجياً يبقى في بحثه على مستوى الخطوة الأولى.

يقول:

«لأن نخضع للقوة هو عمل ضروري يفرض علينا فرضاً وليس لنا به خيار. عل أفضل الاحتمالات هذا الخضوع هو من الحكمة الواقعية. فبأي معنى هو واجب؟».

وهنا أيضاً يُلز التمييز السابق قرنه بين الخضوع للقوة الذي هو عمل ضروري ومفروض وبين الواجب.

بين الحكمة الواقعية والواجب.

وكان الخيار، حسب روسو في هذه الفقرة، يلعب دوراً في التمييز بين الخضوع المفروض للقوة أو الحكمة الواقعية وبين الواجب.

فالخيار هو ما يميّز حسيه، بين الأولى والثاني.

وعبر هذا الخيار ندخل في الحجة الروسية دخول المصححين لمطالبها. وقد تتمكن من سدّ جميع ثغراتها سداً تجميعياً يزيد في قيمتها صحة وسلامة ممارسة.

باديء ذي بدء هل تصبح مقولة روسو: «إن القوة تفرض علينا الخضوع» بمعنى أن تقضي على خيارنا قضاءً مبرماً وكاملاً؟

نقول نحن هذا غير صحيح. يبقى لنا بعض خياراً.

صبح أن هذا البعض المتبقي من خيارنا قد يشحب ويضعف إلى حدّ يصبح معه شبحاً هزيباً لخيارنا. ولكنه مع هذا لا يتنفي انتفاة تاماً وكاملاً.

فكر هذا الخيار مفهوماً، وخصوصاً عندما يُمارَس عملياً، مرناً يقبل بالأكثر وبالأقلّ تر، عندها، انه لا يتنفي تماماً بفعل القوة.

ومصدّقاً لهذا التصور نسوق بضعة اعتبارات. تمثل هذه الاعتبارات ردّات الفعل التي يظهرها أعضاء مجموعة من الناس جابتههم زمرة من قطاع الطرق:

بعض هؤلاء يستسلم لمجرد رؤية السلاح في ايدي ابناء الزمرة.

وبعضهم لا يستسلمون حتى ولو قتلوا وضحوا بحياتهم.

والرتب بين هذين الاحتمالين المتطرفين كثيرة ومتعلّدة.

ثم نستعين بثنائية الروح والجسد - وهي ثنائية ديكرت - ويظهر ان روسو يتبناها في الخطوة الأولى من حجته، حتى نبيّن لروسو ان «خيارنا» تحت ضغط القوة لا يقضي عليه تماماً.

وكانت هذه ربما أعمق عبرة تبقى لنا من الفلسفة الرواقية. يقدر الطاغية - حسب الرواقين - ان يستبد بالجسد ولكنه لا يقوى على الاستبداد ذاته بالروح - اللهم الا اذا استضعف - وكثيراً ما يستضعف - من يتصدى له بالمقاومة.

ويبقى الخيار - وهو المقياس للإقرار بالواجب - يتراوح، وحسب الناس، بين القبول بالرضوخ لأقل ضغط من القوة وبين عدم القبول به حتى وان قضي على الجسد.

وعن هذا الطريق بالذات - طريق الضغط، وعلى درجات متعددة ومستويات كثيرة ومختلفة، - تدخل القوة، وإن يابشع مظاهرها، إلى مخزب الحق.

وذلك بترويضها - وتبيين تاريخياً أن هذا الترويض ينجح بتحقيق مآربه دون أن يصل إلى منتهى المتطرف الرواقي - لنفسيات وعقليات الرافضين. وعندما يقبلون بما تفرضه القوة تبدأ عملية الترويض هذه بالليل عن الصفات المادية المحضنة ونحو المعنويات والأديبات والواجبات.

ولا تستبعد، بعد الترويض هذه ويُعيد نجاحها، وإن ينسب مختلفة، أن يصبح الخضوع للقوة واجباً.

وإن التاريخ المليء بالعبر التي تزكي هذا الاعتبار.

وهكذا تكون «الحكمة الواقعية»، كما ترد على لسان روسو في هذه المقطوعة، البيت الوسط أو المحطة الوسطى بين القهر أو الخضوع للقوة أو العمل الضروري المفروض علينا من جهة وبين الواجب من الجهة الثانية.

وليست هذه الفكرة التطورية بغريبة على الفكر الروسي.

ولكن، لسبب أو لآخر، قد اغفل روسو، وللأسف، تطبيقها في هذا المنعطف من فكره.

فيبقى لنا شرف المفارقة بعملية تصحيح هذه الشائبة الروسية.

وإنه لتصحيح يستتبع نتائج حضارية ذات مفاعيل محدثية تعطرها طيوب العصرية!.

# الفصل السادس

## «الحقّ الإنساني»

### 1- السؤال

وبعد،

ماذا يُعنى، بمسؤوليّة وجدّية، «بالحقّ الانساني»؟ وبالتالي «بالحقوق الإنسانية»؟

### 2 - صفتان روسويتان اساسيتان «للحقّ الانساني»

تبيّن معنا أن روسو، بعد البحث والتدقيق والغربة، يصّر اصراراً أكيداً على صفتين جوهريتين «للحقّ الإنساني»: - تطوريته وتعاونيته.

#### أ - تطورية «الحقّ الانساني»

إن الحقّ في الحرية<sup>(1)</sup> كما الحقّ بالتملّك مرّ بمراحل حسب روسو. وهذا ما نعنيه بالتطورية التي يتصف بها الحقّ الانساني الروسي.

ومع ان التطورية، صفة «للحقّ الانساني»، هي صفة مهمّة جدّاً، بفضل صحة انطباقها على واقع الانسان - يظل تطبيق روسوها غير سليم كلياً.

من شوائب هذا التطبيق افتراض خاطيء مزدوج للحجّة الروسية هذه: انه يفترض (I) النموذجيّة بمعنى ان الانسان الوارد فيها ليس انساناً تاريخياً معروفاً من

---

(1) ونعني بذلك حق الانسان الفرد.



احدنا ابناء البشر بل هو «النموذج» للانسان وانه يفترض (II) التعميمية: - وتعني، حسب، أن ما يقوله روسو ينطبق، وبفضل النموذجية ربما؛ على جميع الناس، وبالتالي، ما يصح على مجتمع معين من هذه النظرة يصح على جميع المجتمعات.

وهكذا، كما تعلمنا المنهجية المؤتمنة، خطأ كبير وفاضح.

ومن هنا نقدر وعلى قدر، من المشروعية، ان نلتفت مع روسو، مذكرين بأنه يخفق في ان يحقق حلماً حلم بتحقيقه - بل وعد بذلك حيث قال: «... دارساً الناس على ما هم عليه بطبيعتهم...»<sup>(1)</sup> فالناس، وبطبيعتهم، ليسوا ليطتظموا، كما فكر روسو بهم، نموذجياً ولا تعميمياً.

هذا يعني ان تجريبية روسو، وبالتالي واقعيته، لم تذهب بما فيه الكفاية حتى نهاياتها المنطقية، او اذا فضلت «نهاياتها الطبيعية».

المهم هنا هو جواب السؤال: كيف يمكننا ان نحفظ بمفهوم «التطورية» الذي يتوافق روسو بفهمه الصحيح له ونحرره، في الوقت ذاته، من الشوائب التي يحمله اياها خطأ نشأ، وعن تقصير في تطبيق التجريبية، تطبيقاً صارماً.

سنفعل ذلك، وينجاح، دون ان نشرح تفاصيل هذا العمل هنا.

ويبقى، من هذه الزاوية، ان نشير إلى ان «للتطورية» معنى، أو بالأحرى، ظل معنى آخر: تطور هذا المفهوم عبر تاريخ الانسانية - عبر تطور النظرية السياسية ببعديها: العملي والفكري، عبر العصور.

#### ب - تعاونية «الحق الانساني»

ونعني بالتعاونية هنا رفض روسو لكون «الحق الطبيعي»، سَلَف «الحق الانساني»، حاجزاً قوياً وسدّاً صامداً، يفصل بين الانسان الفرد ومجتمعه. ينبغي، حسب روسو، ان تبقى الطريق سالكة بين الفرد ومجتمعه. بل يذهب روسو إلى أبعد من ذلك ليقول «الانسان الفرد هو جزء لا يتجزأ من المجتمع الكلي».

وعلى ما تشوب هذه الصيغة للفكرة من شوائب، تبقى لتعاونية روسو: أن «الحق الطبيعي» وبالتالي «الحق الانساني» ينبغي ان يتعاون لا أن يتضارب أو يتعاضد بحكم طبيعته أو تكوينه أو مفهومه مع حق المجتمع، أو «الارادة العامة»، أو الحق العام.

الأصل، في المجتمع، هو التعاون بين افراده لا العكس.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، للدخول.

وإذا كانت ظروف تاريخية وسياسية واجتماعية قضت بان تنشأ نظرية «البرميل» النظرية التقليدية في «الحق الطبيعي»: - ان الانسان الفرد يحتاج إلى برميل حوله يمنع بواسطته طغيان سلطة المجتمع عليه، فإن هذا الافتراض، وبالرغم من مشروعية الدوافع اليه، يبقى افتراضاً خطيراً يؤدي، في نهاية المطاف وإذا ما أصبر عليه، إلى تفكيك المجتمع.

هذا فيما المطلوب انصهار المجتمع لا تفتيته.

ان حماية الإنسان الفرد، حسب روسو، وهي مطلب مشروع ومبرر، ينبغي ان لا تتطرق وتتمادى إلى حد تنسى معه الأساس المهم للمجتمع: التعاون.

وصيغة روسو في الحقوق الطبيعية كما يبشر بها العقد الاجتماعي الروسي هي تمبير صريح - وان تخللته بعض الصعوبات في العرض وبالتالي اساءات للفهم في التفهم - لهذا المبدأ العام ذاته.

وهذا المبدأ العام ذاته يُعتبر، وعلى ما تنقصه من نواقص، سبق ان اشرنا إلى كيفية تكميلها، مبدأ ضرورياً لنشوء المجتمع السليم المُعاق.

### 3 - «الحق الانساني» لا يُعرّف بمزول عن «انسانية الانسان»

فالحق الانساني بالحقيقة، وانطلاقاً من واقع الانسان - الانسان الفرد المعروف من احدهم: - عمك نجيب أو أخيك سمير - لا يصح ان يتحدد، وان كان هذا الامر ممكناً من مرتقب مغاير، إلا بالنسبة لانسانية ذلك الإنسان.

ذلك لأن الحق الانساني، كما يتضمن مفهومه المقصود، هو وسيلة. والوسيلة، في أفضل مهماتها، تنقرر، أفضل ما يكون التقرير، في إطار يركز، معها، على الغاية التي يُقصدُ بها خدمتها. إن وسيلةً تخدم غاية معينة بطريقة سيئة قد تخبم غاية مغايرة أفضل ما تكون الخدمة. ورُبَّ وسيلةٍ اخفقت في خدمة هدف من الاهداف اذهلت نجاحاتها العام في خدمة هدف مختلف.

ولم تكن هذه الحكمة بغائبة عن تفكير التقليد الكلاسيكي بالحقوق الطبيعية - هكذا نظن، وبالرغم من ندرة الرجوع اليها رجوعاً صريحاً من قِبَل الروّجين المشهورين ذوي الثقل الفكري لهذه النظرية والداعين إلى ممارستها.

وبهذا وحتى الآن، ترانا نسير على الاوتومسترد التقليدي، بالنسبة لهذا الموضوع بالذات: - نسبة الحقوق الطبيعية، وبالتالي، وبعدها الحقوق الانسانية.

ولكننا، وبعد هذه المرحلة، نصل إلى مفصل هام في تاريخ تطور هذه النظرية.

#### 4- تكوين نابع: تعددية «انسانية الانسان» أو غاياته

نُضطر، عند هذا الحد، أن نشق طريقاً جديداً غير معروف ولا معترف به لدى الكلاسيكيين التقليديين.

نضطر اليوم، كما لم يضطر القدماء، إلى الاقرار بتعددية الغايات الانسانية. ولسنا هنا بوارد التفصيل للأسباب والمعطيات التي تستدعي هذا الاضطراب. لقد تبهر هذه المعالجات في كتاباتنا السابقة بحيث لا يصعب على المهتمين وذوي الاختصاص العثور عليها.

الانسان الحرّ هو الذي يضع مخطط معنى حياته، ان يقرر غايته من الحياة، ان يتصور، مشروع مسلكية والتزام، انسانيته - التصور الذي بقدر ما يكون جدياً بقدر ما يسمى هو إلى تحقيقه.

هذا الخيار بالذات لم يكن متوفراً لإنسان - أي انسان ومطلق انسان - النظرية التقليدية. كان لذلك الانسان طبيعة - وكان الله في الأصل مسؤولاً عن تركيبها وتنصيب غايتها. وكان الحق الطبيعي، وبعده تاريخياً، الحق الانساني، هو الحق الذي يقرر في ضوء هذه الطبيعة العامة والشاملة.

ومن زاوية هذه النظرة كان ما يصح على سعيد وفاطمة ونبيل يصح وينفس القوة على مطلق انسان، قل: سعد ويشير ومحمد وعلي - وفي كل زمان ومكان.

ونعرف الآن، وبفضل الكثير من الاعتبارات وتغيير المرتقات، والمستجدات في عالم العلم، أن هذا الافتراض المتعدد الجنبات هو افتراض خاطيء يقود إلى الاستنتاجات غير المأمونة حيثما نسترشد بإجماعه تفسيراً لتصرفات من نعرف من ابناء البشر.

لذلك نستغني عنه.

والبدليل؟.

الاعتراف بالتعددية: منطلقاً نظرياً مشروعاً، وواقعاً انسانياً معيوشاً يفرض احترامه على الموضوعيين من دارسي الحياة الانسانية ومسلكتها ابنائها وعلى الراغبين في تقييم تلك المسلكيات تقييماً سليماً.

هذا لا يعني اننا نقرر، وقبلتاً، ان لكل انسان حرّ غاية مختلفة، بمجرد كونه مختلفاً

عن الآخرين، عن غايات الناس الآخرين. قد تدرس حالات مجموعات من الناس ويتبين، نتيجة هذه الدراسة، أنهم يتبنون، بالأحرى يلتزمون، غاية واحدة مفردة.

قد يحصل هذا. والمهم أنه لا يتضارب مع ما سبق وأشرنا إليه بالتعددية الغايات.

5- التغيير المنهجي: تقرر انسانية الانسان أو غايته على أساس دراسة تجريبية:

المهم في القصة، وهذا هو الوجه الآخر وربما الأهم «للتكويح النائع»، هو أن التعرف إلى انسانية انسان ما لا يحصل عبر عملية استنتاجية تبدأ بمعطى عام هو «الطبيعة الانسانية» وتنتهي باستنتاج واحد ينطبق على جميع الناس.

إن ذلك التعرف، وليكون اقرب إلى الموضوعية في وصف الواقع، يحصل بالأحرى بالتعرف المباشر بصفات ذلك الانسان وما يميزه عن الباقين (أو ما يجمعه بهم من صفات مشتركة) بمعطيات طبيعته، وبأماله، والامه، والتزاماته. وكل ذلك عبر عمليات تدارسية استقرائية توصل، وعبر عمليات مؤتمنة، إلى نتائج تنطبق على الواقع - واقع الانسان المدروس - لا على افتراضيات عامة قد لا تمت إليه هو نفسه بصلة.

6 - تعليق ناقد:

رُبُّ ذكي لاحظ اننا، وبعدما بدأنا بالتفتيش عن جواب لسؤال معين: ما هو «الحق الانساني»، نحاولنا، بالمعنى البريء للكلمة، على ذلك وحولنا الاهتمام من هذا الجواب بالذات، إلى الاهتمام بالطريقة التي يجدر بنا، بواسطتها، التفتيش عن ذلك الجواب.

نقول: إن هذه الملاحظة محلها. وتستدعي الاهتمام الإيجابي منها بالحجة المدروسة منها. سأل جائع صياداً أن يعطيه سمكة. بدأ هذا بتعليم الجائع كيف يصطاد السمك.

إن الحكم الرصين على النتيجة المباشرة لعمل الصياد هذا يحتاج إلى معرفة بعض المعطيات التي لا تتوفر للقارئ. ولذلك لا يصح أن يصدر هذا الحكم قبل معرفة تلك المعطيات. ولكن الحكم على النتيجة البعيدة - طويلة المدى والأمد - لعمل هذا الصياد فهو ولا شك في مصلحة حكمته الواقعية، ومصلحة الجائع على المدى البعيد، ومصلحة النظرية الصحيحة في توجيه الإنسان نحو معالجة مشاكله الحياتية على أفضل وجه.

7- «الحق الانساني»:

وهل من جواب، ومع الاعتراف بحكمة المثل المطروح وعلاقته بالموضوع

المدرّوس، هل من جواب عن السؤال موضوع البحث؟.

نعم، وجواب مزدوج: بالنسبة لآسان معيّن وبالتفصيل والتعّين والتحديد، لا، والسؤال هنا هو مشروع دراسة أكثر منه طلباً لجواب مباشر؛ ولكن، وبالنسبة لآسان معيّن وبشكل عام، نعم؛ للإنسان الحر حق بكل ما هو ضروري لتحقيق إنسانيّته!.

#### 8- تذكير وتقييم:

«المدرسة الحديثة للمفكر السياسي الطوباوي ينبغي أن ترجع إلى انهيار النظام الوسيط، الذي افترض (أو قام على افتراض) أخلاقيات شاملة عامة ونظام سياسي شامل وعام تستند إلى سلطة الهيّة. وقام واقعيو عهد النهضة بأول هجوم مصمم على أولويّة الأخلاقيات وفصلوا نظرة في السياسة تجعل من الأخلاق أداةً سياسية، وتنبؤاً هكذا الدولة بدلاً من الكنيسة كرمي الحكم في ما هو الخير الأدبي».

«ولم يكن جواب المدرسة الطوباويّة على هذا التحدي سهلاً. تطلبت مقياساً أخلاقياً مستقلاً عن مطلق سلطة خارجيّة، كنسيّة أو مدنيّة. ووجدت الحلّ في معتقد «القانون الطبيعي» العلماني الذي وجد مصدره النهائي (أو الأول) في عقل الإنسان الفرد»<sup>(2)</sup>.

«كان القانون الطبيعي كما فصله الاغريق، أول مفصله، حدساً من قبل القلب الإنساني فيما يتعلّق بالخير الأخلاقي. «أنه أبدي سرمدي» قالت أنتيغون في مسرحية سوفوكليس «ولا يعرف أحد مصدره». وراذف الرواقيون والوسطيون بين هويّة القانون الطبيعي وهويّة العقل. ويُعنت هذه المرافقة مرّة ثانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر ولكن بشكل جديد وخاص»<sup>(2)</sup>.

أما الربط بين هذا التذكير- التقييم وما سبق، فإنه لا يستدعي التفصيل المصنّم له - وكم من حجة كانت، تلميحاً، أقوى منها تصريحاً.

فهل تصدق هذه الحكمة على هذا المحمل؟.

(1) التوكيد لنا.

(2) E.H. Carr The Twenty Years Crisis 1919-1939, Macmillan and Co Limited, London, 1942. p. 31.

ادوارد هاليت كار، أزمة العشرين سنة 1919-1939، لندن، 1942، ص 31.

## الفصل السابع

### القانون الطبيعي الجديد

لقد حلم روسو ، كما نرين ، ببتحقق مجتمع يتصرف ابنائؤه بشكل ، اذا ما روعيت طبيعتهم المروضة والقوانين المشترعة لتفسح المجال امام السلوك الحر المسؤول لهذه الطبيعة ، تنسجم في اطاره دائماً وابدأ العدالة والمنفعة .

ان هذا حلم الانسانية منذ كانت الانسانية . وبقدر ما نعتبره حلماً يراود تخيلات المصلحين السياسيين والاجتماعيين يبقى مناراً يستهدي الناس ضوؤه ، ومثالاً تتوجه تصرفاتهم بايمائه . وبقدر ما اخذ روسو باغراءات هذا الحلم ، بقدر ما كان ينبغي للانسانية غاية فاضلة وهدفاً مثالياً يستحق السعي الحثيث ويستأثر بالاهتمام الرصين .

غير ان روسو فيما يتعلق بهذه القضية بالذات ، كان مثالياً بمعنى يختلف اختلافاً هاماً عن معناها المضمون في الفقرة السابقة . كانت المثالية في ذاك المقطع تعبيراً عن الشوق المتأجج لتحقيق حلم ممكن على صعوبته . يدعم السعي وراه ما يتضمنه هذا السعي من مغامم معاً في محاولة تحقيقه وفي ما ينتج عن هذا التحقيق . وكثرت انواع هذه المغامم الادبية والانسانية والثقافية . واما المثالية الثانية التي يقع في شراكها روسو ، فهي فخ ينبغي أن يجذره ويتجنبه الفكر الكبير أكثر منها غاية عظمى يجدر الانتباه اليها والاصرار عليها .

وكثر هم الرجال العظام الذين ، باهتمامهم الاخاذ بالنجوم وبالمثل المجاورة للنجوم ، يحملون ، ولو الى حين قصير ، شراك الطريق التي تتبعها اقدامهم ومنعرجاتها وصعوباتها فيمشرون او يضلون .

ولم يكف روسو بالحلم بتحقيق مجتمع مثالي يجمع بين المنفعة والعدالة جمعاً لا تفصم عراه . انه تعدى ذلك الى الاعتقاد بانه بإمكانه التخطيط المؤدي الى ذلك . وهكذا ، فاعتقد على الغالب ، او هكذا توحى لغته ، بأن تحقيق الحلم ذاك هو امر أسهل بكثير مما هو في الواقع . لقد غمى روسو في تبسيط هذا البعد من مشكلته متناسياً الصعوبات الجمة والعقبات القاهرة التي ينبغي ان يتخطاها من التزم بتحقيقه . وكثيراً ما يتكلم بصيغة توحى بان الانسان في الواقع يتصرف على هذا النمط . عندها ينسى ان حلمه البعيد بعيد جداً فيصفه واقعاً يعاش .

وهكذا فالقانون الطبيعي الجديد الذي نقترحه منطلقين من بدايات روسوية ، لا يقبل وصفاً لواقع . اما تعبيراً عن مثال بعيد المثال تعترض الوصول اليه المخاطر ، فهو مطلب انساني ازلي . ولا يمكن لمصلح ان يتجاهله .

وهكذا ، وأنطلاقاً من تعاقد روسو ، ننتهي ، بمنطق غاياته الاصلية - الغايات التي هي مطامح انسانية تتردد عبر العصور - الى مجالات أبعد بكثير لا مما نظم له روسو فحسب ، بل وما يمكن ان ينظم له اي عبقر .

وفي هذا الاطار ، يمكننا ان نجتمع الى بعدي المنفعة والعدالة في القانون الطبيعي الجديد ، بعدين آخرين اهتم بهما روسو اهتماماً يذكر ، ولكن بروح مزوجة بشيء من القنوط والشكبة بإمكانية جمعها جمعاً متوافقاً مستديماً ومضموناً - نفي الحرية او الارادة الخاصة ، والالزام المبرر اي الارادة العامة .

تصبح اربعة هكذا ابعاد القانون الطبيعي الجديد الذي تفتح معالجتنا هذه لافكار روسو باب القبول به مشرعاً على مصراعيه : - الحرية والالزام والمنفعة والعدالة .

ويختلف مفهوم هذا القانون الجديد عن سابقه كذلك بكونه منبعثاً من اقتناع حار وصارم عند الانسان معبراً عن تصميمه الجدي على غرس قيمه ومقوماته في تربة الواقع وفي الحقل الحياتي . ان مصدره داخلي . ولذلك فهو لا يفرض فرضاً من الخارج - الا بقدر ما للاعتبارات الموضوعية من تأثير على الملتزم - التأثير الذي يتطلبه العقل .

ينتج عن ذلك انه لا يتحدى مفهوم الحرية الاصيل . بالعكس ، انه تعبير اصيل عن مفهوم الحرية الاصلية . هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، ان الالتزام بهذا القانون يقضي على الفوضى وعلى كثير من التعقيدات التي تباعد بين الاجتماعيات والعلم بالمعنى الدقيق المركز . أو ، على الأقل ، يقلل من استثناء هذه الفوضى ، فيقوي هكذا الاصل بجعل السياسة علماً دقيقاً .

ويُصبح معقولاً، بل محتملاً، على معارج هذه الطريق - حيث تتشابه فروعاً العملية وفراعي الاجتماعيات عامة - والسياسيات خاصة - فتساعدان وتتساندان - ان يرتفع الملتزم فيتخطى العبر الحضارية، كما يختصرها بعضهم، فيتصرف تصرفاً يجعل من بعض التقاليد المتبعة حتى على مستوى النخبة من المجتمعات «الراقية».

فهناك تقليد فرنسي، وربما عام وعالمي، يقضي بان يستقيل قاضٍ عندما تجبهُ قضية لقريب له علاقة بها - وخصوصاً علاقة مباشرة - كان يكون هذا القريب احد المتقاضين.

ويتشر هذا التقليد، على ما أشيع، بين القضاة اللبنانيين.

وكذلك نقرأ شيئاً من هذه الحكمة في المقتبس التالي:

«أحد الأشياء العظيمة التي تعلمناها هو أن نسأل انفسنا بجدية، هذا بعد ان نتساءل مع الآخرين، عما اذا كانوا، وربما كانوا بالفعل، على حق؛ وعما اذا كانوا، وربما كانوا بالفعل أيضاً، أفضل منا بجميع الوجوه. لقد تعلمنا الحقيقة الأدبية الجوهرية: - ينبغي أن لا يكون إنسانٌ حكماً بقضيةٍ تخصه. هذا ولا شك هو سمة نضج أدبي ما، ومع هذا قد يحسن الإنسان تعلم امثولة ما أكثر من اللازم»<sup>(1)</sup>.

تساؤلنا مع انفسنا، كما يظهر في هذا المقتبس، يبدو طبعياً وقوياً علمياً وفكرياً وبالتالي حضارياً.

وإذا ما كنا تعلمنا أو لم نتعلم بعد، كاناس اعتيادين، «الحقيقة الأدبية الجوهرية»، فهذا سؤال تجريبي يقع كل من يجيب عنه، وكارل پوپر (Marl Popper) غير مستثنى، بمطبة اللغو أو الخطأ ويعرض بالتالي نفسه للنقد القاسي، كل من يجيب عنه قبلها.

ولا يكفي - حتى تتخلص من هذا النقد - ان تراعي بحكمك القبلي هذا عبر التاريخ والاختبارات الحياتية - على ما لهذه العبر من أهمية واحترام.

ولا ننكر ان نحوى «الحقيقة الأدبية الجوهرية» العملي، ونعني، انه «ينبغي ان لا يكون إنسانٌ حكماً بقضيةٍ تخصه». يعبر عن «نضج أدبي ما».

غير اننا نتطلب من الملتزم ان يتحلّى بدرجة من النضج الأدبي تقع، على سلم القيم والاعتبارات الحضارية، على مستوى أرفع من هذه الدرجة.

(1) كارل پوپر، تخمينات ودحوض، ص 372.

Marl Popper, Conjecture and Refutations, London, 1962, P. 372.



بإمكان الملتزم ، كما نتصوره ، ان يكون حكماً بقضية تخصه . ان قيامه بهذه المهمة دون ان يتحامل أو يتجنى هو من لامتحانات التي ، اذا لم ينجح بمواجهتها ، تقدم بينات على عدم اكتمال التزامه . سقوطه في هكذا امتحان يدل على عدم نضج التزامه .

وهكذا تتناقض «حقيقة» كارل پوپر «الأدبية الجوهرية» وتحقيق المجتمع الطموح : مجتمع المثاليين! .

ويستتبع ذلك ان القانون ذاك ، ومعناه المستحدث ، لا يحتاج إلى قوة ، مغايرة بحكم الضرورة لقوة الانسان المسؤول عن تطبيقه ، تدعمه ليتحقق عملياً . يكفيه ضمانته بتحقيق وتطبيق ما يجمله له الانسان الملتزم في قلبه من اخلاص ، وفي اعصابه من عزم وقدره .

### الحقيقة والنصر

لا تنتصر الحقيقة ، ويحكم طبيعتها وحسب ، إلا نادراً .

#### أ - الصيغة

وليست هنالك صيغة يعرفها بنو البشر او معادلة يخضع لها هذا الانتصار فنصبح ، حين نعرف تلك الصيغة او المعادلة ، أقدر على التحكم بمصير الحقيقة عنصراً فاعلاً في صناعة التاريخ أو حتى في مسيرته ، مصنوعاً كان عن سابق تصور وتصميم من قبل أناس يطمحون في وضع بصماتهم على مآثره أو كان مترجماً بفضل اعتبارات مغايرة لا تمت إلى التصور السابق أو التصميم بصلة .

#### I - وجود هكذا صيغة :

هل هنالك صيغة كهذه يعرفها الله مثلاً أو لها بنائها في عالم المثل لدى أفلاطون أو يحققها العقل المطلق كما في فلسفة هيغل ؟ .

هذا سؤال ميتافيزيكي ، وبالتالي لا تحقيقي بلغة المنهجية والسياسة ، ولذلك ، وانفاذاً لنصائح تلك المنهجية ، نفضل ان نضعه على الرف ، ذلك لأن الجواب عنه يتساوى فيه السلب والایجاب ، فيتعطل لذلك الموقف المسؤول المسند منه .

#### II - الوجود الأونطولوجي :

هكذا ، وأونطولوجياً ، قد يكون لمثل هذه الصيغة وجود .

لا نقدر ان ننفي ، منهجياً ، كما اننا لا نقدر ان نقرر ، مثل هذا الوجود .

في الواقع لا يحق لنا علمياً، حتى التكلم عنه - اللهم إلا بلغة التمني أو التخيل، أو التصور أو الرموز التي لا ترتبط، وثيقاً، بوصف الواقع الموضوعي .

### III - ابيستمولوجيا :

أما ابيستمولوجياً، فأننا نقدر ان نضع، وإن وقتياً، هكذا وجود، وبالتالي مطلق مشكلة تتعلق به، على الرف .

ويدوم هذا «الوقتيّ»، ما دامت المعطيات المنهجية المتعلقة به على حالها . بكلمات مغايرة ما دامت الجملة التي تصف مشكلته أو تعبر عنها جملة لا تحقيقية .

### ب - معلومات عن الصيغة :

وان كانت تلك الصيغة مجهولة منا بني البشر، فأننا، وبالرغم من ذلك، نعرف عنها بعض المعلومات .

### I - تتعدّد مقوماتها :

نعرف عنها مثلاً، ويفضل كونها صيغة في السياسيات وبالتالي الاجتماعية، انها متعدّدة المقومات .

نستنتج هذا من مبدأ اجتماعي سبق ان بيّنا صحته وسلامة الموقف الذي يتبناه .

في الواقع سنحت لنا الفرص للتعاطي مع صيغتين مختلفتين لهذا المبدأ : الصيغة الأولى هي رفض فردانية التفسير كما تعالج في الواقعية السياسية : تقييم وترميم . أما الصيغة الثانية فهي الأخذ بتعددية المفسرات لطلق حدث تاريخي مرموق . وقد تكفّلت بهذا المبدأ بصيغته هذه شروح «المدخل» لتاريخ لبنان السياسي الحديث، الجزء الأول، الاستقلال السياسي .

ويبقى على كل حال الحق والقوة معاً من متغيرات هذه الصيغة بل بالأحرى، من مقومات هذه الصيغة الأساسية للمتغيرات .

### II - الحق ضرب من ضروب القوة :

ومن معارفنا عن تلك الصيغة، المعلومات التي تعقد الجواب عن السؤال المطروح بعض الشيء، ان الحق ضرب من ضروب القوة . هذا بعض من العبر التي تستخلص من قضايا الفكر السياسي : القوة .

هذا عندما يتقاسم الحق والقوة الهوية الواحدة. وكثيراً ما تحدث مثل هذه المعجزة في الاجتماعيات.

وإنه لمن المفيد جداً أن يتدارس المهتمون بالفلسفة الاجتماعية الظروف التي، تتوافر هذه المعجزة عند توافرها.

ومن الأفيء أيضاً أن تُستقصى الأسباب والظروف التي، متى تهيأت، تشجع على حلول هذه المعجزة.

وقد تطرقنا إلى بعض هذه الأسباب والظروف.

### III - القوة تخلق حقاً:

أما عندما تتنافر القوة والحق - وكثيراً ما تتنافران حتى التضارب - فعندها يمكننا القول، كما سبق أن قلنا، إن القوة قد تخلق حقاً.

. وهذا مما يزيد في تعقيد الجواب، أكثر وأكثر، عن السؤال المطروح.

### IV والحق يخلق قوة :

ونسأل الآن - وهذا جديد عندنا - هل يخلق الحق قوة؟

والجواب، وبدون كثير من التفكير الجاهد، طبعاً؛ نعم.

ويبقى تحقيق ذلك عملياً خاضعاً للكثير من الاعتبارات التي تستدعي الدراسة المستقصية والاهتمام الكافي.

### ج - روااسب ومتسرعات :

وفي جو كهذا حيث تغيب الصيغة المؤنثة لتحقيق النصر للحق وفي معرض ما سبق وعرضنا من معلوماتٍ عنها، نكثر الاعتقادات المغلوطة والاطروحات المتسارعة والمواقف المشبعة بالرواسب من بقايا الحضارات السابقة - حضارات قرون حضارتنا قبل أن تعهّد المنهجية المؤنثة قضاياها الأساسية فتميّز انسانها الجديد المعاصر من انسانها الذي يمشي ويتحرك في القرن العشرين ولكنه يفكر بعقلية القرون الوسطى أو ذهنية القرون القديمة.

### I - « لا يثبت في النهاية إلا الصحيح » :

لقد كثرت في حضارتنا التعابير عن النصر للحق في النهاية.

من هذه التعابير ما جاء في « المغامرة الأم » للمفكر اللبناني خليل رامز سركيس :

والمقامة الأم تدرك ان اخفاء الحقيقة شوطه قصير؛ وأنه لا يثبت في النهاية إلا  
الصحيح»<sup>(1)</sup>.

تستدعي هذه الأطروحة جملة تعليقات:

التعليق الأول يتناول كونها إحدى الرواسب من بقايا الحضارات السابقة.  
فليس من مبرر لهذا القول سوى الاعتقاد المجنن بالدين: بأن الله فاعل في التاريخ وبأنه  
يناصر الخير على الشر.

ولكن هذا المعتقد، وإن كان لا يزال يتحكم بالكثيرين من أبناء القرن العشرين،  
يظل معتقداً لا تحققيقاً.

وهب انك، مثل خليل رامز سركيس، اعتنقته «فعل إيمان»<sup>(2)</sup>.  
هذا حق من حقوقك.

غير ان لهذا الحق تبعاته الحضارية والمنهجية.

فأتاني الآن إلى التعليق الثاني - وهذا لا يدعونه لا فعل إيمانك ولا المعتقد الذي  
نعتنقه بهذا الفعل الإيماني ذاته - لماذا يكون اخفاء الحقيقة قصير الشوط ؟  
قد تخفى الحقيقة لأسباب مختلفة.

ولذلك قد تخفى إلى ما لا نهاية.

وآية «نهاية» هي تلك النهاية التي تتكلم عنها في معرض قولك: «لا يثبت في النهاية  
إلا الصحيح» ؟

متى تكون هذه النهاية ؟

وما لم تتحدد فإنها ليست «بنهاية» - إنها تقدر ان تستمر حتى اللانهاية.  
ولماذا ؟ وهذا هو التعليق الرابع - لم تقل تثبت الحقيقة ؟ أو كنت تحاول أن تنهرب  
من واقع تاريخي يضرب مقولتك؟ ونعني به الواقع المعروف ان الحقيقة كثيراً ما تضرب  
فتقهر ؟

تنهرب من هذا الواقع عن طريق «في النهاية». ولكن هذه الطريق، ويقدر ما تبقى  
مطاطية وغير محددة، لا تقدر ان تغيرها متاهة وضلالا عما هي طريق خلاص.

(1) خليل رامز سركيس، مصير، يقبسها عنه النهار، بتاريخ الاحد 29 / 4 / 1979 ص 7.

(2) المرجع ذاته.

وأي خلاص هو ذلك الخلاص الذي لا يمكنك ان تطمنن إلى حصوله في وقت معين .

انها شبيهة بطبخة بخص . قد تستدركك إلى النوم على جوع ينهش معدتك ، ولكنها لا تشبع ولا تغني من جوع .

وإذا ادعيت بانها - وعلى ذلك - ذات فائدة ، فإن فائدتها ، مع ذلك ، تدخل في لعبة احتمالية .

وربما كانت هذه اللعبات من ضرورات الحياة .

إلا أننا نسعى إلى تحقيق نوع من الحياة ينظر باحتقار ، او اذا فضلت لغة اسمح ، ينظر بشفقة وربما بتسامح وتساهل ، إلى مثل هذه اللعبات .

II - «لست صديقاً لأحد اذا أردت أن تكون صديق الحقيقة» :

ينال التسرع من موضوع المطران جورج خضر هذه<sup>(1)</sup>؛ فيصيب منها مقتلاً . انها لنظرة متشائمة - بل مفرطة بالتشاؤم - فيما يتعلق بالإنسان . هذا بحد ذاته خطير جداً ويزداد خطره خطراً عندما يعبر عن موقف ليس محكمة الاستئناف الروحية للطائفة الأرثوذكسية في لبنان - خصوصاً إذا كان يتهم بالصدقات ؟ !

غير ان هذا التعليق ليس بالتعليق المنبثق من رؤية علمية أو من شرفه المنهجية العلمية .

من هذه الزاوية نسأل : هل هذا وصف لواقع ؟ أم انه تصوّر متجنّ عليه ؟ .

والواضح أنه ليس بوصف لواقع . وصفاً لواقع ، تعانده وقائع كثيرة . حتى ولو قلّت هذه تسقطه مبدأ عاماً .

صَحّ انك تجد أمثلة متعدّدة ينطبق عليها . ولكن هذه لا تكفي لقيامه صحيحاً معاني . إنه يعرج .

ويعرج بالمقابل مبدأ يردفه به المطران :

«وقوتها فيك ، ان استنطقها ، أقوى من خيار طائفتك أو حزبك أو فصيلتك»<sup>(2)</sup> . أقوى بأي معنى ؟ قد تكون ، علمياً ، وقد لا تكون .

(1) المطران جورج خضر ، « تشريد وموت » ، النهار ، الاحد بتاريخ 5 / 5 / 1985 ، ص 8 .

(2) المرجع ذاته .

وهل تبقى الحقيقة «أقوى» من «خيار الطائفة أو الحزب أو الفصيلة» ؟ دائماً  
- وأبداً ؟ وماذا لو كان ذلك الخيار مبنياً - وقد يكون مبنياً عن سابق تصور وتصميم كما قد  
يكون مبنياً بالصدفة - على الحقيقة ؟ .

أم ان هذا الاحتمال غير وارد في ذهن المطران . وهذا هو الافتراض الذي يسند  
- المبدأ الأول - غير ان الإسناد الفاسد ليس بالإسناد . وهكذا يسقط المبدأن - مبدأ المطران  
المدرسين في شرك واحد .

ثم إن المطران - على ما يظهر - يتخبط بين مفهومين مختلفين للقوة - وفي مدى  
اسطر قليلة . لقد سبق ان ادعى قوة للحقيقة . وتساءلنا عن معنى هذا . وها هو يزيد ،  
ليزيد الطين بلة :

«واذا شئت ان تكون أقوى من ورائي، على الجانب الآخر من التراب، فمعنى  
ذلك انك تؤثر قوة على قوة ولم تأت بالضرورة بموقف هو أدنى إلى الحقيقة»<sup>(1)</sup> .

- وواضح ان القوة، صفة للحقيقة، وهذا ما سبق وادعاه، هي غير القوة في هذه  
المقولة - وإلا لما صحّت . ذلك لأنه، عندها، «تأتي بالضرورة بموقف هو أدنى إلى  
الحقيقة» .

وسرعان ما ينبغي ظنك اذا انت تابعت القراءة بقصد التحقق من معنى المطران .  
ذلك لأنك، ان فعلت ذلك - اذا تابعت - واجهت قضية مختلفة تماماً :

«البشر متساوون بالضعف والفرق الوحيد بينهم ان منهم من عرف خطيئته وتاب  
صادقاً ومنهم من لم يعرف»<sup>(2)</sup> .

فما علاقة هذا بعلاقة القوة بالحقيقة وبالتالي بانتصار الحقيقة وانكسارها ؟ .

وهب ان الناس ضعفاء، فهل هم متساوون بالضعف ؟ علمياً، وكوصف  
لواقع، تتحطم هذه الأطروحة على صخرة التجربة الانسانية .

فهل يتكلم المطران هنا لغة مغايرة ؟ واذا كان، فهذا عما يزيد في متاعبه - وبالتالي  
متاعب قرائه .

وهل يصح ان ينحصر الفرق بين الناس وحتى على افتراض انهم ضعفاء وعلى

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع السابق ذاته .

افتراض انهم، فوق ذلك، متساوون بالضعف، هل يصح ان ينحصر الفرق بينهم «بوحيد» فريد؟.

ان في هذا لتحكماً قاسياً - تحكماً ينم عن ضيق الأفق في الرؤية - بالاحتمالات المتعددة التي تعرضها شائسة الحياة على من يتم بمراقبتها المراقبة المسؤولة.

فهناك من عرف خطيئته وتاب ولم تكن توبته صادقة. وهذا احتمال يظهران المطران قد تناساه أو نسيه.

وهناك من عرف خطيئته ولم يتب. وهذا احتمال آخر لم يعه أو لم يقره المطران - لسبب أو لآخر. فهل هو يجمله بالفعل أم إنه يتجاهله؟.

ولا نقصد هنا ان نستعرض جميع الاحتمالات الواردة واقعياً وحياتياً بالنسبة لهذه المسألة. يكفي ان نبين ان المطران على خطأ حين يذهب مذهب «الفرق الوحيد بينهم».

إن الفوارق بين البشر لكثيرة ومختلفة.

والحكم العادل فيهم وفيها ينبغي ان يعطي هذه الفوارق أهميتها - وإلا خسر حقه بادعاء العدالة.

ويفاجئك المطران هنا بقوله:

«المحاكمة ماحكة»<sup>(1)</sup>.

صح ان بعض المحاكمات ماحكات. ولكن هذه محاكمات مزيفة. ولا يصح هذا الحكم - حكم المطران - على جميع المحاكمات. انه يصح فقط على تلك التي اسفّت - لسبب أو لعدة أسباب - فضلت طريقها وضلّت.

وليس من الضروري ان نعطي المحاكمة معناها الميجلي الغامض لنبرّر نحننا عليها:

«ليس أحد منا جالساً في محكمة التاريخ كان الإنسان الآخر مسوقاً إلى المحاكمة»<sup>(2)</sup>.

لماذا لا نعطي «المحاكمة» معناها الواقعي المعيش حيث تلعب «المحاكمة» دوراً بناءً في تمييز الغث من السمين في معارفنا وفي من تضطرننا الحياة إلى التعاطي معهم؟

---

(1) المرجع السابق ذاته.

(2) المرجع ذاته.

هناكلنا حكم وكلنا مُتهم. و«المحاكمة» هنا عملية تقوم على قدم وساق. وهي عملية لا يُستغنى عنها في تطورات الحياة وتوجهات المسلكيات. و«التذكير» و«المعاقبة» و«الوصول إلى العدل» و«الخيار التاريخي» - وهي مقولات يلجأ إليها المطران نفسه - هذه كلها نتائج، أو أجزاء لا تتجزأ من تلك «المحاكمات» ذاتها - ولها أصولها حتى لا تُسَفَّ إلى مستوى المعاحكات.

ومن هنا طوى للذين يحاكمون المحاكمات التي ترفع عن هذا الإسفاف. ومن هنا التحدي الكبير - بل مواجهة التحدي الكبير - فيما يتعلق بانتصار الحقيقة.

وهنا عند هذا الفصل بالذات تترابط القوة والسيرة التاريخية للحقيقة. فالضعف، مع التوبة الصادقة أو بدلونها، قلما يُسهم في الانتصار التاريخي للحقيقة. انه هو ذاته بحاجة إلى من ينقله من عبئه. فكيف يخدم الحقيقة برفع رأيتها - وهذا يتطلب عصباً قوياً؟<sup>(1)</sup>

ثم إن رفضك لأطروحة القائلين ان هناك قوماً لا يفهمون إلا لغة القوة<sup>(2)</sup> لا يجعل هذه الأطروحة اطروحة خاطئة.

وكيف يسهم هذا الرفض، اذا اتفق وأُسهم، في انتصار الحقيقة التاريخي؟ «نرفض أطروحة القائلين إن هناك قوماً لا يفهمون إلا لغة القوة. ذكرني أحدهم بذلك في احد المجالس فقلت له: من قال لك ان المحارب الذي ابتداً بطهارة لا ينتهي بالدنس ويكون المغلوب، اذ ذاك، افضل منه اذا لم يتدنس. القاهر والمقهور مقولتان تافهتان أمام الله<sup>(3)</sup>. أما العدل والظلم فهما وحدهما المفهومان للذات يفرقان بين البشر»<sup>(3)</sup>.

وليس واضحاً ما اذا كان المطران يلجأ إلى حجة الدنس كي يسند، علمياً، رفضه. إذا كان هذا مقصده، فقد اخفقت الحجة في تحقيق الغاية منها. ولماذا؟ لانه ليس كل

(1) «نرفض اطروحة القائلين ان هناك قوماً لا يفهمون إلا لغة القوة» (المطران جورج خضر، المرجع السابق ذاته، ص. 8، النهار، 5-5-1985).

(2) وما شأنها وصقاله؟

(3) المرجع ذاته. ص 8 والذين اعتصموا في حريصا شهد وبان الله هو القرار وان مفاتيح كزمان بيده (المرجع ذاته، ص 1)



قاهر مُدنّس ولا كل مقهور طاهر، حسب. ولذلك فليس هنالك ربط بين الحرب والتدنّس. ومن هنا رُبّ قاهر لم يتدنّس، ومقهور تدنّس.

وهكذا يفتح المطران نفسه، بالاحرى كان بإمكانه أن يفتح، نافذة على التاريخ لو سأل: كيف يمكن أن نشجع القاهر على ألا يقع في شرك التدنّس. وهكذا نحاول أن نحافظ على الطهارة ونستغل طاقات القوة.

وهب أنه على حق بقوله: «القاهر والمقهور مقولتان تافهتان امام الله».

يبقى مع هذا، ومن شرفة الله، وإراداً أن تربط عجلة التاريخ بحصان هذا القاهر ليجرّها على سبيل العدل.

ولكن لماذا لا يفعل المطران هذا يا ترى؟

لنا رأي في ذلك - وهو مجرد تكهن، وإن كان تكهنًا لا يخلو من الاعتبارات المساندة.

ليست القوة على ما يظهر، معطى خيراً. إنها تحتاج، لشرّيتها، إلى تبرير.

ومن هنا يصبح انهاء القتال غاية بحد ذاته. كان الناس يتقاتلون عجة بالقتال.

«إن مواقف العزة تبدأ في مقام التوبة ومن لا يقوم فيه لن يساهم في إنهاء القتال»<sup>(1)</sup>

هب ان «مواقف العزة تبدأ في مقام التوبة» افلا يزيد في هذه العزة ان ينتهي القتال - وقد بدأ كما يجب ان يبدأ - وللحقيقة يدّ فيه؟ وللمعدل نصيب؟

كان هذا ليكون فصيحاً وقوياً معاً لو كان المطران يتحرك ويقيم وكأنه من هذا العالم. ولكنه «ليس من هذا العالم»<sup>(2)</sup>.

«ففي عالم البرّ ليس للزمان من مكانة»<sup>(3)</sup>

ولكنك هكذا تسيء معاً إلى القول وإلى القائل «شر بشر والبأى اظلم». إنها قيلت، حكمة واقعية، ومقياس عدالة، في هذا العالم.

ان إطارها الصحيح، وبالتالي مقترضها الأساسي، هو عالم الشر لا عالم البر - على

(1) المرجع ذاته.

(2) المرجع ذاته.

(3) المرجع ذاته.

ما هنالك بين الاثنين من روابط .

وهب ان ليس للزمان مكانة في عالم البر أفليس هذا الفرق ذاته مما يجعل الانتقال من احد العالمين إلى الآخر عملية تستجلب الصداق لمن يحاولها ؟ .

ويظهر ان ذلك يؤثر حتماً على حكم المطران : - في عالمنا يرد ويصح أيضاً قول القائل : «البادئ الظلم» . أما في عالم البر - وحسب رؤية المطران خضر - فهذا لا يرد ، وإذا ورد - اخاله يقول - فهو لا يصح . ان مجرد وروده في هكذا عالم هو خطأ مضلل .

صح ان هذا القول - ككل حكمة وعبرة - له حدوده التي ، اذا تخطاها تجاوزاً وقع في فخ التخييص الفكري ، وبالتالي في ضلال الممارسة . ومن اهم حدود هذا القول الافتراض بأن الخطيئتين متساويتين . عندها ، وعندها فقط ، تصبح الخطيئة الأولى ، الأسبق ، أظلم .

أما فيما عدا ذلك فالقضية تحتاج إلى استقصاء اعمق وأوسع ، وبالتالي جهوداً أكبر ، وهكذا نرى أن «الخطيئة الثانية لها أسباب تخفيفية»<sup>(1)</sup> - الأمر الذي لا يقره المطران على ما يظهر .

ولكن هل تذهب هذه الاسباب التخفيفية إلى حدّ «تركيز» الخطيئة الثانية؟ إن هذا لسؤال لا يصح الجواب عنه ، بتسرّع واستئثار بما يتطلبه من معلومات تتعلق به - هذا اذا اردت جوابك صحيحاً وعادلاً . ولذلك فهو يتطلب استدراج المعلومات ذات العلاقة .

ومن هذه المعلومات الفهم الصحيح والعميق «للعدل» . وليس «مفهوم» المطران لهذا العدل على ما يبدو من هذا النوع . تتحكم به اعتبارات المساواة التي هي ، ومع بضعة من التحفظات ، مرحلة من مراحل العدل ، بل تشغل حيزاً منه على صعيد معين . هذا ما أشار إليه ارسطو «بالمعادلة التوزيعية» .

«ان احداً لم يصل إلى العدل فمن هو الذي قلق لكل مهجر اياً كان انتماؤه؟ من الذي صرخ ضد الكل؟ من تأرق لكل قتيل؟»<sup>(2)</sup> .

وبديهي القول انك ان فعلت هذا ، فقد ناصرت مستوى معيناً من الحضارة ، ولكنك بذلك ، لا تحقق ، بحكم هذه الافعال وبمعزل عن اعتبارات كثيرة مغايرة ، العدل .

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع ذاته

تخترق هذه الأطروحة ثغرات كثيرة.

والتمهة ذاتها تساق، وعن حق، ضد الأطروحة الذروة التي يجتزم المطران بها مقالة:

«من حلف الله، من معتصم الصديق سيقوم لبنان واحداً لأن الانسان يكون فيه واحداً مع ربه ومع ذاته. عند ذلك خطوط التماس لن تكون بين طوائف ولكن بين اهل الحق وأهل الباطل وبين الحق في الانسان والباطل فيه. من كشافة النور ستبنى مدينة الله»<sup>(1)</sup>.

وفضلاً عما تقدم تكشف هذه الأطروحة ذاتها على تناقض مريع: من جهة تركز على الشخصيات المنصهرة في حلف الله ومعتصم الصديق حيث الانسان واحد مع ربه ومع ذاته - الأمر الذي سيقود إلى «سيقوم» منه، لبنان واحد؛ ومن جهة ثانية مقابلة تنصير على وجود خطوط تماس: تماس بين اهل الحق واهل الباطل وبين الحق في الإنسان والباطل فيه. وهكذا ينقسم لبنان وينقسم الانسان فيه - على الأقل ينقسم بعض بنيه.

غير أن هذا، وإن كان من الأمور التي يؤسف لها واقعياً، هو من الضرورات الحضارية. يجب على حضارتنا، اذا توخت الأصالة، منبعاً وتطوراً ومرجئاً، ان تستند إلى خطيئه، معطى، وإلى خنقيته عنصرأ من عناصر التطور، وأخفأت صوته كهدف يقصد.

ومن هنا تصبح اصممد الصداقات تلك التي ترتبط بالحقيقة. ان امثال هذه الصداقات مكلفة صح. ولكن لكل شيء ثمنه في هذا العالم. ويبقى هذا المبدأ صامداً حتى في عالم عادل. يثبت المبدأ في العالمين: - عالم الظلم والافتئات، وعالم العدل والانصاف. ولكن الثمن يتغير. وهل يصح ان يكون ثمن البطولة (أو اذا فضلت ثمن الجريمة) هو ذاته في العالمين؟.

وتقدر اذا انت اردت ان تسمي الصداقات التي لا ترتبط حكماً بالحقيقة صداقات - وهذا هو الغالب في عالمنا - واقعاً معيوشاً. ولهذا لا نقول، ولا يحق لنا منهجياً ان نقول، ان الصداقة المرتبطة، وثيقاً، بالحقيقة هي وحدها الصداقة. وما عداها فليس بصداقة. بالأحرى نقول: نعرف ان هنالك أنواعاً وأنواعاً من الصداقات - على مقدار ما هنالك انواع من الرجال - ولكن أقواها ارتباطاً بالحضارة هي تلك التي ترتبط بالحقيقة.

وتصبح الصداقة هكذا وسيلة من وسائل النصر للحقيقة - بالأحرى من وسائل الانتصار لها!

---

(1) المرجع ذاته.

والحقيقة بقدر ما تشاقق ان تتفاعل والتاريخ، بقدر ما ترغب باغراء الصداقة.  
والانسان، مطراناً كان أم عادياً، يجهل مقومات النصر في التاريخ ما لم يفهم  
ويستوعب هذه الحقائق - والأهم من هذا وذاك، ما لم يسعى جاهداً على تطبيقها عمارت  
وعيشاً.

### iii «الحق لا يُقاوم سلطانه»:

حتى ابن خلدون - عالم الاجتماع الذي ركز أكثر ما ركّز في علم العمران على  
العصبية وبالتالي على القوة - يتقدم باطروحة تتعلق بالحق لا بُدّ وان يستغريها - لأول وهلة  
على الأقل - من تمرّس بالفكر الخلدوني وسبرغوره.  
لها هي اطروحته تلك؟.

تستدرجها المقطوعة التالية:

«التطفل على الفنون عريضٌ طويل. ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل. والحق  
لا يُقاوم سلطانه. والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه. والناقل انما هو يلي وينقل.  
وبالصيرة تنقدّ الصحيح اذ تمقل. والعلم يجلو لها صفحات القلوب ويصقل»<sup>(1)</sup>.

كفيع يتورّط مفكّر كابن خلدون في موضوعة اللامغلوبة للحق وهو من اظهر  
- واصفاً لتاريخ عصره أهمية القوة - وخصوصاً عن طريق العصبية - لوقوف الحق على  
رجليه، بل واكثر من ذلك - لخلق الحق؟ أم اننا، وبهذا السؤال، نفترض بضعة من  
الافتراضات التي تغاير بعض الشيء ما كان يذهب اليه ابن خلدون وعصر ابن خلدون؟.

لقد ذهبنا، وفي أكثر من مناسبة، إلى أن الموقف الخلدوني الأصيل لا يميّز حتى  
الفصل بين التفسير السوسولوجي أو العلماني لقضايا العمران والتفسير الديني. كان  
هذان، حسب ابن خلدون، وجهين لعملة واحدة.

(1) ابن خلدون، مقالة ابن خلدون، مطبعة مصطفى محمد، ص 4 (التوكيد لنا). يقتبسها الدكتور  
عجوب بن ميلاد، «مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي»، الفكر العربي، مجلة الانماء  
العربي للعلوم الإنسانية، السنة الثانية، العدد السادس عشر، تموز (يوليوس) - آب (اغسطس)، 1980،  
ص 41.

(2) ملحم قربان:

أ - «المهاجس المنهجي لدى ابن خلدون»، بحث أجد بمناسبة المؤتمر الأول للجمعية العربية للعلوم  
السياسية، المنعقد في لارنكا - قبرص، بين 4 و6، شباط 1985.  
ب - سلسلة خلدونيات: السياسة العمرانية، وقوانين خلدونية، ونظرية المعرفة في مقدمة ابن  
خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1984 و 1985.

فهو يخفف الوقوف على هذا الموقف الخلدوني الأصيل من صدمة المفاجأة التي تجابه بها الموضوع المعروضة في المقتبس السابق دارسي الفكر السياسي وتطوره عبر العصور ؟  
ربما .

أم ان ابن خلدون، وفي هذه المقطوعة بالذات، كان مأخوذاً أكثر بشكليات الأسلوب، وخصوصاً السجع منها، مما كان مهتماً بوضع مواقفه الأصلية بأوضح ما يتسنى له من وسائل التعبير ؟ .

وعلى الحالين، وبعد التعمق بالفكر الخلدوني، نرانا نختلف وابن خلدون أكثر على مستوى التعبير والصيغة مما على الجوهر: الحق نوع من انواع القوة، والحق مع القوة أقوى، أما بدونها فقد يمتحن إحقاقاً كاملاً. أما القوة، ويمعزل عن الحق، فقد تزدهر وتتبدد - خصوصاً إذا أهملت اللباقات الحضارية. وبامكانها إجحافاً، وكثير ما فعلت، ان توفر لانتصاراتها القويّة التجميلات الحضارية التي تجعلها مقبولة ومستساغة .

وربما عبرت عن موضوعتنا هذه - وإن بلغة مغايرة ومن منظور مختلف - الموضوعة التالية بقلم الدكتور محجوب بن ميلاد:

« ولنلاحظ، ... في خاتمة تعليقاتنا على بعض آثار روح الشمول الذي تتم عليه مقدمة ابن خلدون ... ما تحظى به الأمم من عزّة وسؤدد وازدهار إذا ما بنت صرحها على تقوى من الله ورضوان فلازمت - في شؤونها - تقييد النفس بصارم مقتضيات ما يمكن ان تسميه (عصبية الحق)، وما تمنى به التثشت والخسران والانهيار اذا ما بنت بنيانها على جرف هار» (1).

وهكذا ينجو ابن خلدون، وإن بطريقة مفتعلة، من ورطة محرجة ! .

#### IV - «أفضل حك للحقيقة هو قوة الفكر على الاقتناع والتبني» :

يزعم القاضي الأول هولز، في معرض شرحه لنظرية الدستور الاميركي، أن «أفضل حك للحقيقة هو قوة الفكر على الاقتناع وبالتالي على التبني» (2).

(1) الدكتور محجوب بن ميلاد، «مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي»، الفكر العربي مجلة الانماء العربي للعلوم الإنسانية، السنة الثانية، العدد السادس عشر، تموز (يوليو) - آب (اغسطس) 1970 ص 48 .

R.M. Mac Iver, The Web of Government, The Free Press, New York, 1965, p. 331. (2)

ونزعم نحن ان قولاً كهذا يصح ولكن.  
لكن ماذا؟.

لكن بعد ان تسيجّه مجموعة ضخمة من المفترضات والتحفظات .  
بضعة من هذه المفترضات والتحفظات تتعلق، أولاً، بأفضل - أفضل بأي معنى  
وبالنسبة لأي مقياس؟.

ومعروف، تبريراً لهذا التساؤل، أنّ الافضل من وجهة نظر هتلر وبالنسبة لقيم  
معينة كان هو الأسوأ بذاته، بالنسبة لليهود عامة وللصهيونية خاصة .

ثم ان الفكر ثانياً مفهوم عام وغامض فأي فكر هو الفكر المقصود هنا . وكثرت  
أنواع<sup>(1)</sup> الفكر الذي، على الظاهر، يتلامم ومُدعى القاضي الأول، ولذلك ينبغي  
التخصيص .

والفكر ثالثاً، حتى وان تخصص ودقّق بتحديد، يظل عرضة، وذلك بالرغم من  
أقوى قوته، للإخفاق في عملية الإقناع<sup>(2)</sup> . وذلك لأن الإقناع لا يتكل فقط على قوة فكر  
المقنع أو الشخص أو الأشخاص المقصود اقناعهم . يتطلب فضلاً عن ذلك، تحرراً  
الفريقين : - محاولو الإقناع والمطلوب اقناعهم من كثير من العقد النفسية، وما لا يتلاءم  
مع ظروف الإقناع - هذا من الوجهة السلبية . أما من الوجهة الإيجابية فيتطلب الإقناع،  
فضلاً عن ذلك أيضاً وأيضاً، تحلّي الفريقين أيضاً بصفات وملكات إيجابية يؤدي غيابها،  
فيما لو حصل، إلى عرقلة عملية الإقناع - صفات وملكات تساعد على حصول الإقناع .  
وهل يتبع، رابعاً، التنبّي الإقناع أو بالاحرى الإقناع بطريقة طبيعية وعفوية؟ قد  
يتعثر هذا حتى بالرغم من جميع الاحتياطات المتخذة بقصد نجاحه - فكّم بالبحري على  
الطبيعة؟ .

وحتى بعد ان تؤخذ جميع هذه الافتراضات والتحفظات وعلى صعيدي النظرية  
والممارسة تظل الحقيقة اعجز، ربما، عن ان تلعب، كما يرغب لها القاضي الأول ان  
تلعب، دور «الاساس»<sup>(3)</sup> لتحقيق الرغبات - اللهم إلا اذا تعاونت هذه الرغبات ذاتها - اما

(1) ملحم قربان، «الأخلاق والمجتمع».

(2) ملحم قربان، المنهجية والسياسة، طبعة ثالثة فريدة ومنقّحة، دار العلم للملايين، بيروت، 1977،  
مقطع « الإقناع » . بالاحرى طبعة رابعة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1986 .

(3) «الحقيقة هي افضل أساس لتحقيق الرغبات» القاضي الأول هو لار في ماك أبغر، المرجع المذكور  
سابقاً ذاته.

طبيعياً، وهو امر مستبعد، وإما تصميمياً، وافضل هذه التصميميات الالتزامية، مع الحقيقة بان تخضع لعملية ترويض قد تقضي على بعض هذه الرغبات القضاء المبرم.

#### ٧- «الحقيقة بما تجمع».

يتوجه الرئيس شارل، وكان يومها رئيساً للجمهورية اللبنانية، إلى جمعية الصليب الأحمر اللبناني بقوله:

«ثم ادركتم ان الحقيقة بما تجمع لا بما تفرق، فبنيتم على المحبة»<sup>(١)</sup>.

لم يكن شارل حلولاً بموضوعه هذه عملياً. بالأحرى كان ايديولوجياً<sup>(٢)</sup> وبذلك قلّل معاً من قيمة الحقيقة ودورها ومن قيمته هو نفسه مفكراً معاصراً ذا وزن ثقافي مرموق.

الحقيقة، وبدورها الحضاري الأصيل، هي معاً بما تجمع وبما تفرق. لا يقدر مفكر ناقد، وبطريقة قبلية، ان يقرر ايها اهم حضارياً: دورها الجامع أم دورها المفرق. فأحياناً يكون هذا الأهم. وأحياناً يكون ذاك. والحكم العادل الصحيح في الحالتين معاً أو في كلا الحالتين هو الحكم المستند إلى الاعتبارات ذات العلاقة والبيّنات المطلوبة.

رب مبرر لشارل حلولها وجد في مخاطبته لبنات المحبة وابنائها في جمعية الصليب الأحمر اللبناني.

إن يقبل هذا المبرر يدل عن ضيق أفق بالنظرة ومسطحية بالتفكير. ذلك لأن على شارل حلول، ومن على شرفة البحث الرصين، ان يكسب الدارين معاً: - دار الدنيا (أعمال المحبة التي تقوم بها جمعية الصليب الأحمر اللبناني) ودار الآخرة (مواصفات العلمية ومتطلباتها في التفسير والتقييم).

وكيف يكون ذلك؟

لو كان علمياً قحاً واعترف بان الحقيقة ليست، بما تجمع وحسب بل هي انما تكون بما تجمع كما تكون ايضاً بما تفرق، لكان اكتسب بذلك دار الآخرة - دار البقاء الخالد. ولا يحتاج هذا إلى إيضاح.

ما يحتاج، بالأحرى، إلى توضيح وتفسير هو السؤال، بل الجواب عن السؤال،

(١) شارل حلول، اسبوع الصليب الأحمر اللبناني، 8 أيار سنة 1967، الصحف اليومية.

(٢) ملحم قربان، تاريخ لبنان السياسي الحديث، القرار، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1978، بحث «ملاحظات منهجية...».

كيف يتعاطف هذا مع الافساح بدور المحبة - وذلك تدليلاً على فضل المجهود والخدمات التي تقدمها جمعية الصليب الاحمر اللبناني لضحايا الاحداث المشؤومة والمصابين بشظايا سكراتها المريعة .

واذا كان هذا الدور مضموناً، فكيف يمكن ان يعزز؟ .

نذهب إلى أن دور المحبة وارد في الحالين : حال التفسير العلمي وحال التفسير الايديولوجي . ولما كان شارل حلو، حسب من يحاول ان يجد له المبررات، يتبين التفسير الايديولوجي يبرز دور المحبة وبالتالي بين افضال جمعية الصليب الاحمر اللبناني - هذا اذا كان يلجأ إلى هذا التفسير بهذا القصد، فلننا نعتقد بأنه أساء التقدير .

أما اذا كان غاص في هذه الماغوضة عن غير وعي أو تصميم من هذا النوع، فإن احراجة، عندها، يكون أكثر تأزماً وأقصى حدة .

ولماذا نتهم شارل حلو بإساءة التقدير؟ .

عندما تجمع الحقيقة يبقى للمحبة دورها . وأما عندما تفرق الحقيقة، فيستدعي هذا التفريق - وعبر الصراعات التي يخلقها - ان تلعب المحبة دوراً أضعف . وهكذا يكون شارل حلو، بانغماسه في ورطة التفسير الايديولوجي لدور الحقيقة - «أدركتم ان الحقيقة بما تجمع» - اضعف، بدلاً من أن يعزز، دور المحبة .

فرحة بالمحبة، ورحمة بالحقيقة، ورحمة بالحكم العادل، ورحمة بجمعية الصليب الاحمر اللبناني، يجدر بالرئيس شارل حلو، كما يجدر بامثاله، وكلنا مرشحون لأن نلعب دور هذا المثل، ان يميل عن التفسير الايديولوجي والى التفسير المنهجي العلمي .

## VI - «لا بُدّ للحق ان يتنصر» :

تذكر، مع هذا، موضوعه شارل حلو بالنسبة للحقيقة بموضوعته بالنسبة للحق . ففي خطابه في عيد الجلاء الليبي، يتطرق إلى هذه الاخرة بقوله :

«ان ما عكزته وطأة العدوان والغدر لا بُدّ أن يزول اذ لا بُدّ للحق ان يتنصر ولا بُدّ للعادل ان يسود فإن حتمية انتصارنا وانتصار قضيتنا هي من مشيئة الله تعالى»<sup>(1)</sup> .

(1) شارل حلو، من خطاب في عيد الجلاء الليبي، النهار، العدد، 10729 تاريخ 23 حزيران، 1970، ص 12، (التوكيدان لتأ) .



ولا يقف شارل حلو وحيداً في هذا المذهب<sup>(1)</sup>.

غير أن هذا المقتبس بالذات لشارل حلو يكشف الإطار الحضاري الذي يصبح المعتقد المدروس جزءاً من صورة كاملة يحيط بها ذلك الإطار فيكتسب ذلك الجزء مصداقيته وبالتالي مقبوليته من انسجامه العام مع تلك الصورة ومع ذلك الإطار معاً.

وتختلف منطق المصداقية هذا والمقبولية اختلافاً جوهرياً عن منطق المصداقية وبالتالي المقبولة الذي يتبناه العلم الحديث وبالتالي المنهجية العلمية.

وتختلف منطق المصداقية هذا والمقبولية اختلافاً جوهرياً عن منطق المصداقية وبالتالي المقبولة الذي يتبناه العلم الحديث وبالتالي المنهجية العلمية.

أما الاطار والصورة المشار إليهما فهما الإطار الديني والصورة التي يرسمها الايمان بالله للعالم ولقضايا العمران بما فيها مسيرة التاريخ وعلاقة هذه المسيرة بالحق - خصوصاً لأن الله هو الفاعل الأبعد فيها - خالقاً وموجهاً.

واللجوء إلى هذا الإطار أو إلى تلك الصورة في تفسير قضايا العمران يُعد، من زاوية المنهجية والسياسة، تحرك في ظل رواسب الماضي - البعيد منه والقريب وربما الباقي.

وينطوي ادعاء شارل حلو «بأن حتمية انتصارنا وانتصار قضيتنا هي من مشيئة الله تعالى على شيء»، وإن بسيط جداً، من التطاول - هذا عدا عما يخامر القائل «بالحتمية» في قضايا العمران من ضياع وتخبُّط.

وهب أن شارل حلو قلَّل من غلوائه فاكتفى بالإدعاء «باننا سننتصر»، فهل تصمد موضوعته؟ تبقى غير مقبولة من وجهة نظر المنهجية المؤتمنة - إلا تعبيراً عن فعل ايمان ليس إلا.

عندها، إما تقبله، وإما تنبذه - ولكنك لا تمجادل فيه. وإذا قلَّده شارل حلو بغية اقتناعك فليس له عندك ما يلجأ إليه سوى «حجة» القلوة: أن تأخذ قلدته لك. وهذه لا تستهوي العقل العالم. فهي ليست بلني وزن علمي أو قيمة منهجية.

ويعجز عن الوزن العلمي لمعتقد ما يبقى نجاحه، وبالتالي تأثيره في مجرى التاريخ، مرتبطاً بطريقة أو بأخرى، وتعددت هذه الطرق، وتبقى الالتزامية أفضلها،

---

(1) راجع مثلاً برقية تأييد لعرفات من قائد أحد، النهار، 6، 8 - 1970 ص 6، وخطاباً لحافظ الأسد...؟

بحماس الناس الذين يجندون طاقاتهم - لخدمته. ان نجاح الحق في مسيرة التاريخ لم يكن  
- إلا في القليل من الحالات - بالقوى التي يستهوها ! .

## VII - «الحقيقة تنتصر بالمؤمنين بها» :

يقرب عبد الناصر أكثر من غيره إلى القول الصحيح بالنسبة لانتصار الحقيقة  
حيث يقول :

«ان الحقيقة في النهاية تنتصر بأصدقائها والمؤمنين بها والذين يستطيعون ان يحملوا  
رسالتهم إلى الأفاق الممتدة»<sup>(1)</sup> .

وتبقى مع ذلك رواسب من الماضي في هذا القول - رواسب لا تحتاج إليها  
صحته .

من هذه الرواسب تعبير «في النهاية» .

تنتصر الحقيقة بالعاملين لها باخلاص في البداية كما في وسط الشوط أو المضمار كما  
في النهاية . هذا إلا اذا كان انتصارها وليد الصدفة التي لا تخضع لقوانين العلمية ولا  
لمتطلبات التنظير .

فلماذا يستخدمها هذا المقتبس بالرغم من انها ليست من متطلبات صحة  
موضوعه الاساسية؟ - بل بالعكس انها ، بعد البحث والتدقيق ، زائدة تتطلب الأناقة كما  
تتطلب الدقة العلمية ان تجرى لها عملية استئصال .

تقديرنا هو ان هذا الاستعمال يمدُّ جذوره في تقليد عريق<sup>(2)</sup> - تقليد هو ذاته يمد  
جذوره في المعتقدات الميتافيزيكية الموروثة<sup>(3)</sup> .

وتراكمت متطلبات العصرية - متطلبات العلمية هنا - فأصرت على البينة  
الموضوعية بينة تستند إليها صحة الأطروحة المطروحة للبحث والمناقشة وبالتالي التبيين .

وفتش اصحاب هذا المقتبس حولهم عن البينات الموضوعية فلم يحظوا بها - بل على  
العكس من ذلك ، توافتت لديهم البينات المعاكسة .

نجد هنا الملاحظة التاريخية الهامة أن هذه الأقوال كلها تقريباً «المؤمنة» بانتصار

(1) جمال عبد الناصر تقتبسها عنه السفير ، السبت 17 - 3 - 1979 ، ص 14 .

(2) راجع المقطوعة (i) من هذا المقطع بالذات .

(3) راجع المقطوعة (vi) من هذا المقطع ذاته .

الحقيقة وردت أبان المحن - في الأوقات التي يترأى لقاتليها ان الظلم أو الباطل هو المنتصر.

ويتصادم هكذا مطلب العلميّة او الحدائثة من جهة والايمان «بانتصارنا وانتصار قضيتنا». والانصياع للعلمية، لمطلب الحدائثة أو العصرية، يقضي على الأمل بالنجاح في المستقبل. «وما اضيق العيش لولا فسحة الأمل».

فجاءت «في النهاية» لتجمع - وان جمعاً مهلهلاً وغير علمي - لمطلبين اثنين: الإصرار على مطلب للعلمية، الأصيل، مطلب البنية؛ والإصرار على الإيمان بأنه - لسبب أو لآخر - ستوفر بدل البيئة يّينات متعدّدة.

غير ان تعبير «في النهاية» هو تعبير لا مغزوي. إنه لا يعني شيئاً على الإطلاق لانه غير محدّد. فمتى يحين موعد هذا «الفي النهاية»؟ وما لم يتحدد هذا، يبقى التعبير تعبيراً لا تقدر ان تقرر، بالنسبة للموضوعة الملازمة له، ما اذا صحت ام لم تصحّ.

تبقى موضوعته لا تحقيقيّة.

وهكذا فهي ليست بذات دور علمي بل، كغزل البنات، تداعب النزعات والعواطف ولا تغني من جوع.

انها، بكلمات ثانية، تلعب دوراً نفسانياً سيكولوجياً وحسب، أما موضوعياً، فهي، وبدلاً من ان تساعد على تقرير أمر أو موضوعة أو اطروحة، تؤجّل هذه المساعدة على التقرير كما التقرير ذاته. ولو اقتصرنا علتها على ذلك لكان الأمر - لكانت بقيت موضوعة تحقيقيّة.

علتها المنهجية القاتلة انها تؤجل هذا التقرير إلى ما لا نهاية.

وتجسد هذه العلة ذاتها وفي سربال التعبير ذاته «في نهاية المطاف»، «في نهاية التحليل»، في كتابات كارل ماركس وفريدريك انجلز بالنسبة للعنصر المادّي - رافعة للتاريخ.

واذا رجعت إلى المقتبس المدروس رأيت فيه زوايد مغايرة.

مثل؟.

مثل ان تقول: «والذين يستطيعون ان يحملوا رسالتها إلى الآفاق الممتدة». ذلك لأن جوهر الانتصار هو التغلب على الباطل. ولا يقلل من هذا الجوهر انحصاره في مكان ضيق، في برميل الانسان الفرد وضمن إطار تصرفاته الذاتية.

وقد أصاب الإسلام بوصفه لهذا الجهاد مع الذات «الجهاد الأكبر» .  
ويساند علم النفس الحديث هذا المعتقد الاسلامي الكلاسيكي :

«Today, Psychoanalysis is reinforced by **structural psychology**, concerned with the **structural interpersonal** relations in ego-collaboration, and ego-combat. In this perspective, individual fulfillment appears as the normalization of social relations to other egos, in an ego synthetic mode. This infying relation tends to prolong the Rocial level of the rational ego collaboration which appeared spontaneously on the practical, physical level».

«We touch here the individual aspect of the **human fulfillment** phenomenon. **Structural psychology** aims beyond the cure of neuroses, to the elimination of the combative alienation of the human individual».

«We have enlarged the traditional idea of the 'historical process' during our study, converting it into the concept of **biological human fulfillment**. The critical moment for adefinitive existential fulfillment of man has appeared in the form of a self-fulfilment. Man need no longer **only make history**, he must **now first make himself a social being**, free of conflict, and he can then make history and start a new evolution and possibly a new species, superior to ours capable of Acting, of Building harmoniously, towards peace, beauty, efficiency, in sum, towards life»<sup>(1)</sup>.

«اليوم يُساند علم النفس البنائي التحليل النفسي المتعلق - عبر التعاضد الايجوي. والتنافر الايجوي - ببناءات العلاقات بين الأشخاص . من شرفة هذا المنظور يُظهر التحقيق الذاتي للفرد تطبيعاً للعلاقات الاجتماعية مع ايجوات (Egos) مغايرة، في تأليف نموذجي . هذه العلاقة الموحدة تميل إلى مدّ الصعيد الاجتماعي للتعاضد الايجوي العقلاني الذي ظهر عقوياً على الصعيد العملي ، الفيزيائي . . .

«نلمس هنا الجانب الفردي لظاهرة التحقيق الانساني . يهدف علم النفس البنائي إلى أبعد من شفاء التوترات العصبية . «يهدف إلى التخلص من الغربة العدائية للانسان الفرد» .

---

(1) Actes des xiv . Internationalen Kongresses Für Philosophie , Wien 2 — 9 September 1968 ,  
Universität Wien , 1970 , Band I P . 157 . Also , *International Humanism* , vol III , two ,  
1968 , P . 2 — 6 .

«لقد وسّعنا طيلة دراستنا الفكرة التقليدية «العملية التاريخية». لقد حولناها إلى مفهوم التحقيق الانساني البيولوجي. فظهرت الفترة الحاسمة للتحقيق الوجودي المحدد لانسان ما في شكل تحقيق للذات. واصبح الانسان بحاجة هكذا لا «لصنع التاريخ» وحسب بل إلى أكثر من ذلك. يجب أولاً، والآن، ان يصنع نفسه كائناً اجتماعياً، متحرراً من التصارعات (الداخلية). ويعُدُّ، يصبح بمقلوده ان «يصنع التاريخ»، ويبدأ تطوراً جديداً، وربما، نوعاً جديداً من البشر اقدر منا على الفعل - على البناء المتناغم الناهض نحو السلام والجمال والفعالية - بالاختصار نحو الحياة».

صبح هكذا ان الانتصار في هذه الحلقة الضيقة يساعده الانتصار في العالم الواسع، في «الأفاق الممتدة» ولكنه ليس من جوهره - اللهم إلا اذا تدخل احدهما عنصراً ضرورياً في تركيب الآخر.

يكفي الحق فخراً ان يتصر على الباطل مهما ضاقت رقعة ساحة المعركة!

واذا كان لاتساع رقعة السيادة - سيادة الحق - من قيمة، وهي لها قيمة طبعاً، فقيمتها الاصلية أنها تساعد على استمرار هذا الانتصار الأولي وتسهل عملية تحقيقه المتجددة والمتنامية بفضل طموح «المؤمنين» - وكنا نفضل تعبير «الملتزمين»!

### VIII - «التفاضلية العقلانية»:

«التفاضلية العقلانية» هي خرافة حسب الأستاذ كارل يوبر (Karl Popper).

«لا يُجَيِّقُ أحدٌ، وقد جوبه بالحقيقة، في ان يتعرّف إليها». انوي ان اسمي هذه النظرية التفاضلية العقلانية»<sup>(1)</sup>.

ولماذا الاهتمام بخرافة؟

إخال الأستاذ يوبر، مجيباً عن هذا التساؤل، يقول:

«والنص الروماني للرأي العام هو ردة فعل على هذه الخرافة: التفاضلية العقلانية. وهذا النص الروماني للرأي العام vot populi هو الاعتقاد بسلطة الارادة العامة ويكونها فريدة. هو الاعتقاد بالارادة العامة Volonté Générale، بروح الشعب، ويعبرية الأمة، وبالعقل الجماعي، أو بغيرزة الدم»<sup>(2)</sup>.

(1) كارل يوبر تخمينات ودحوض ، 348 . بالنص الانكليزي .

(2) Karl Popper , Conjectures and Refutations London 1962 , P . 348 .

وكان بوبر يبرِّر عرضه لخرافة بأنها تستدعي خرافة مقابلة - بل معاكسة للأولى. ولكن القضية اعمق من ذلك. ذلك لأن الخرافتين - الوهمين - وجدتا لهما مناصرين عبر التاريخ الحديث لتطور الحضارة الانسانية المعاصرة. بكلمات مغايرة، كانت الخرافتان من المؤثرات في تاريخ الانسانية المعاصرة.

غير ان هذا الأمر - وإن اضيف عليها بعض الاهمية، لا يجعلها صحيحتين. قد يتنصرُ الباطل.

ونلجأ نحن، لتقرير ذلك كما لتقرير الاسلوب الذي هو أضمن لتقرير الحقيقة وكشف الباطل، إلى مبادئ منهجيتنا وقيمها.

ثم اننا، إن اهتممنا بانتصار الحقيقة ونحن بالفعل مهتمون، للمزومون بأن نتعرف عليها، وإن بدرجة غير كاملة من الإطمئنان، حتى تستحق جهودنا على صعيد تطبيقها وتنفيذ مشروعاتها واستقراء شاراتها على دروب المدينة التي تخف بها المخاطر من كل جانب - والإزادات احتمالات خيبة أملنا في الوصول - سائلين معافين - إلى القمة، قمة النصر المئين.

ولما كانت الحقيقة في حاجة دائمة وماسة لارجل ذات اصعاب قوية حتى تتمكن من الوقوف منتصبه القامة عالية الجبين، وخصوصاً في عالم مثل عالمنا<sup>(1)</sup> يعج بالصعوبات ويعصوف بأعاصير التحديات، ولما ثبت تاريخياً ان السويل هو قسمة الحق الذي لا يحويه مدفع، ولما كان الالتزام، كما نفهمه، هو المصدر الاقرب والابقى لتوليد تلك القوة - اصبح الالتزام يمثل هذا القانون اشرف الوسائل لدى الانسان للمحافظ على كرامته وللتأثير الفعال في سير المدينة.

وهكذا ينتهي مفعول انتقاد هويس وروسو ضد القانون الطبيعي. ان القانون الطبيعي الجديد لا يمكن ان يكون دون فعالية. هو تعبير عن تصميم على ارساء قواعدها على أرض الواقع.

واذا اعتبر، كما يجب ان يعتبر، الالتزام الفردي بمثابة مدُّ لجذور هذه الفعالية الخيرة في أرض الواقع الانساني، فينبغي ان تعتبر الالتزامات المتبادلة مداً لبحر تأثيراتها الاجتماعية.

ولا يقف هذا المدُّ في فعالية الالتزام وحيداً في لائحة الاسباب التي تدعونا إلى الإصرار على «الالتزامات المتبادلة»، بالأحرى، على التبادل في الالتزام.

(1) ملحم قربان، «المراقف الحاسمة»، العدالة، عدد ممتاز، بيروت، 1970

يسانده في هذا الأمر اعتباراً آخر سبقت الإشارة إليه: تمحاشي الوقوع في الفخ الذي نُصِب، طبيعياً، للصيغة الكلاسيكية للقانون الطبيعي الكلاسيكي: - أنه يؤدي الأبرار في مصلحة الأشرار: أنه، بكلمات مغايرة، يقود، في حال عدم تطبيقه من قبل جميع الناس، يقود واقعياً إلى هضم حقوق من يطبقونه. وهكذا فالأخذ به يضر هذا الأخذ، ويُعفي من لا يأخذ به فينتكر له من ما يترتب على تنفيذه من مسؤوليات.

وتزداد أهمية هذه الحجة، رهناً بتناجها، في عالم كعالم الناس الذين نعرفهم - عالم هو يحكم ما يسوده من شوائب، بعيد كل البعد عن أن يكون عادلاً.

فالاعتبار هذا الآخر تبين أنه يتحرك على صعيدين: الصعيد الأول هو الحذر الواقعي، ونكاد نقول الطبيعي لدى المتصرفين على السجّة ولكن مع اخذ الاعتبار التاريخية بعين الاعتبار، والصعيد الثاني، الصعيد الحضاري، ذي الأفق الأوسع والأشمل، صعيد السعي لجعل العالم الذي نعيش فيه عالمًا أكثر عدالة.

وهناك اعتباراً ثالث يساند الاعتبارين السابقين داعماً أصالة الحكمة في الإصرار على التبادل الإلزامي.

يمكن هذا الاعتبار في حفصل حضاري تتقاطع عنده العدالة والحرية.  
لا يصح ان يصبح الحرّ أسيراً يلتزم به او مجموعة مبادئ.  
وماذا يحدد هذا الأمر؟ كيف نميز بينه وبين مقابله الحرّ؟

عندما تتطلب الاعتبارات الحضارية ان يسير الانسان في طريق بينا يقضي الالتزام بذلك المبدأ أو تلك المجموعة بسلوك طريق مغاير.

أن تقي بالوعد مثلاً، وخصوصاً في إطار الالتزام بالقانون الطبيعي كان ذلك في ظل صيغته الكلاسيكية أم في ظل صيغته الجديلة، هو التزام حضاري مشكور. ولكنه قد يقود، كما اسلفنا وكما لاحظ كثير من المفكرين الاجتماعيين ذوي الحُدىس الثاقب والتفكير العميق، إلى توريث الأبرار لمصلحة الأشرار.

عند هذه النقطة بالذات يصبح الأخذ بالوفاء بالوعد لمجرد الالتزام به ضرباً من الأسر.

والتحرّر من هذا الأمر، هذا، وعلى هذه الشرفة الحضارية، هو ضربٌ من الموقف الذي تنطوي عليه، وبطبيعتها، عملية الجدلية - جدلية الحرية مع ما يقف أمامها من صعوبات أو حدود.

ثم ان الالتزام ذاته، وفي ظل القانون الطبيعي الجديد، يتطلب الاهتمام معاً بالعدالة وبالحرية .

ونذكر، بهذه المناسبة، سبباً رابعاً للإصرار على ضرورة الإهتمام بالتبادل في الالتزامات لقد فاعرنا بمحاربة لميافللية المتمثلة بالتكرار للعهد بالاستناد إلى ان الطبيعة البشرية تقتضي، بشريريتها ان يخون من تقطعه له، فالأفضل ان تسبقه انت إلى هذا التكرار. وكان الالتزام الحضاري التزامنا - بالأخذ بالحفاظ على العهد.

ولكن هذا الحفاظ قد يقود إلى مكاسب تصب في مصلحة غير الحافظ. وهكذا نصبح كمن يهرب من الميافلية هذه ليعود فيقع في شراكها - هذا يعني ان التزاميتنا - اذا كان هذا حقاً مصيرها - ليست سوى محاولة يائسة وساقطة سلفاً للتمرد على هذه الميافلية. وهذه تصبح، لو صحت، حجة في صالح الميافلية، لا ضدها .

ولكنها لا تصح في مصلحة الميافلية. وقد سقطت بفضل الأسباب التي تدعو إلى الإصرار على التبادل في الالتزامات.

وقد وفر تاريخ الحضارة الانسانية أمثلة، وان بلغة مغايرة للغتنا وفي ظل إطارات مغايرة، تبدل على عمق الحكمة التي تتمخض عنها رؤية الإصرار على التبادل في الالتزامية. فهل يصح ان نعتبر هذه، مجموعة، سبباً خامساً لما نحن بصدده؟.

أحد هذه المجموعة من تلك الأمثلة قول للإمام علي:  
«الوفاء لأهل الغدر غدرٌ عند الله، والغدرُ بأهل الغدر وفاءٌ عند الله»<sup>(1)</sup>.

ويكثر الملاحظات حول هذه المقولة - الموضوعية .

غير أن ما نقصده منها واضح: انها تعبير صحيح، ومن هنا اهميتها الحضارية، عن واقع حضاري لا يصح السكوت عنه. إن الغادر لا يستحق وفاءك - حتى وإن كان هذا الوفاء وفاءً لوعدك انت له. فهو جزء يقرر، بالاحرى يساعد على التقرير، فيما اذا كنت تستحق احترامي لك ام لا<sup>(2)</sup>.

واحترامي لك يقرر لا بفضل مبدأ واحد وحسب (احترامك كلمتك)، وقد سبق ان تنكروا لمبدأ وحدانية التفسير: التفسير باللجوء إلى مبدأ واحد المطلق عمل اجتماعي

(1) يقتبسها، حسن الامين، ملحق النهار الأدبي، بتاريخ الأحد 19 تموز سنة 1970، ص 10

(2) الدكتور حلم قريان، المهجية والسياسية، طبعة رابعة مزيطة ومنقحة، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1986، كلمة قبل المقدمة .



قيم، بل وكذلك بفضل الاهتمام الحضاري بما يتمخض عنه هذا المبدأ - هل يساعد، بالاختصار، على زيادة الخير والصلاح في العالم أم يسهم، على العكس من ذلك، في تكثيف الشر فيه أو في التساهل مع وسائله في حين تقدر على اجتثاث جذوره أو جلوده تلك الوسائل التي تقود إليه .

وهكذا يصبح من واجب الملتزم لا ألا يسكت وحسب على غدر الغادر بل وكذلك ان يحاربه بكل ما اعطي من قوة وحلم وحنكة .

والاصرار على تبادل الالتزامات هو احدى هذه الاعتبارات . ومن هنا سلامته .

ويدخل في عداد هذه الاعتبارات ايضاً سبباً سادساً، اعتبار الإلتزامية وسيلة لجعل العالم الذي نعيش فيه علماً أفضل .

ويتبين بعد البحث والتدقيق معاً في منطق الوسائل وترباطها بالغايات وفي معنى الاصرار على تبادل الالتزامات ان هذا الإصرار يمد جذوره في واقعية العالم وطبيعة الانسان - وهو لذلك تحية احترام لامتشاف العبر من تجارب التاريخ وضريبة لضعف الطبيعة الانسانية .

فهو، وبصفته هذه، بيئة واضحة تفقاً حصرة، وحصرة مرة، في عين من تحوله نفسه بتوجه تهمة «المثالية»، بمعنى الطوباوية، للالتزامية التي بها نفاخر .

وليست هذه اللائحة بالاسباب المدروسة باللائحة الكاملة، ولكنها تكفي لتبيان ما نقصد تبيانه .

ثم ان المهم هنا ليس الاسباب التي تدعم مقولة التبادل في الالتزامات بل ما يربطه بفعاليتها - أو بالاحرى، بامتداد فعاليتها .

فالنجاح، وعلى ضعيد مرموق، هو دائماً وابدأ وبحكم طبيعته، عملية تعاونية بين الملتزمين: هذا فضلاً عن انه يستند الى الظروف الموضوعية المناسبة. وليس هذا سوى مغنم واحد من مغنم عدة تجنى من اعتبار الفرد تربطه بالمجتمع علاقة عضوية ثقافياً - ونكاد ان نزيد الآن التزامياً .

والتبادعية، كما نفهمها ونبشر بها، تتعمش بهذا المفهوم للنجاح تعمش العاشق! .

ولا يظنن لبرهة، ان سهام النقد المسومة التي اصاب بها ديفيد هيوم من القانون الطبيعي مقتلاً تؤثر في مفهومنا الحديث هذا للقانون الطبيعي. ذلك لأن القانون الطبيعي،

بمعناه المسجّد، هو تعبير عن التزام من جهة الانسان المسؤول المصمم على تغيير الواقع الانساني، بقدر مستطاعه، إلى واقع افضل. انه ليس وصفاً لضرورة منطقية، ولا لضرورة سببية موضوعية، ولا مطلباً أدبياً فحسب. انه فعل إيمان أمل منبثق عن دراسة موضوعية وعازم، عن سابق تصور وتصميم وفي ضوء الاعتبارات والضرورات جميعها ذات العلاقة بالموضوع، على السعي الجدي والمتواصل، مها صعب وقسا، نُهر العالم بشارته - الشارة الدالة على الالتزام بخلق الافضل.

«For both Hegel and Marx the secret of this union (of a program of revolutionary action with philosophical theory of the necessary course of social development) was believed to lie in the dialectic. The compelling force claimed for communism as an end of social evolution is of this peculiar sort: it is neither merely desirable nor merely probable but necessary. Yet its necessity is conditional upon the rise of the party and its efforts. Human calculation and human interests are a factor in producing the necessity. Yet the necessity pre-determines the calculation and the direction that the interests must take. The fundamental philosophical issue is therefore between Hegel and Marx on the one side and Hume on the other. Is there a necessity that bridges causation and the moral imperative or was Hume right when he made a rigid distinction between reason and evaluation?» (1).

يقول المؤرخ السياسي الشهير جورج ساين:

«وقد ساد الاعتقاد بأن سرّ الوحدة (التوحيد بين مخطط لعمل ثوري ونظرية فلسفية بضرورية مسيرة التطور الاجتماعي) - ان سر تلك الوحدة يكمن، لدى ماركس ولدى هيغل معاً، في الديالكتيك. ان القوة القسرية التي تدعينا الشيوعية بصفتها غاية ضرورية (حتمية) ومع ذلك، تبقى ضرورتها مشروطة بقيام الحزب وبمجهوداته. الحسابات الانسانية والمصالح الانسانية هي عناصر تداخل عملية انتاج الضرورية (الحتمية). ومع ذلك، تلك الحتمية تحدّد، وبطريقة مسبقة، تلك الحسابات والاتجاه الذي ينبغي ان تتخذه تلك المصالح. إذن، المعضلة الفلسفية الأساسية هي بين هيغل وماركس من جهة وهيوم من جهة ثانية. هل هنالك ضرورة (حتمية)، تصل بين السببية والأمر الأدبي. أو، هل كان هيوم مصيباً عندما ميّز تمييزاً حاداً ودقيقاً بين العقل والتقييم المعيارى؟».

(1) George Sabine, A History of Political Theory, New York, Henry Holt and Company, 1947, pp. 685 - 685.

إن مفهوم الالتزام بنحو الانسان الجمع بين المخطط والنظرية - الأمر الذي ووط هيجل وماركس على حد سواء بتخبطات الديالكتيك - دون اللجوء إلى الديالكتيك . وهذا في إطار يؤمن وتؤمن ان يكون ضرورياً .

ويحمر - فضلاً عن ذلك - الهيجلية والماركسية من اتكاليتهما على مصادر خارجية عن الانسان ، ولولدرجة اضعف مما تتكل عليه الميتافيزيقيات والمطلقيات ، للقوة المحركة للانسان والتاريخ .

وهكذا يرتبط الانسان الملتزم بالله ، عبر مجتمع عضوي التركيب ، لا عن طريق الشبه بالصورة ، أو الايمان بالقول ، أو المشاركة بجنوة العقل فحسب ، بل وعن طريق الفعل المجتهد والعمل الخلاق المبدع كذلك . أو ليست هذه هي طريق الانتصار ، في المجالات الانسانية ، على شيطان العنف الهدام ؟ انها الطريق المفضلة ، يشقها الناس الملتزمون ويعبدون متعرجاتها ، فترتقها البشرية بانتصارات متواصلة على شعاب المدنية .

### مسك الختام : وتبقى التبادعية

وتبقى التبادعية ، على ما لها من وهج ولعان ، نجمة القطب التي تهدي بها تلك المسيرة - غاية « بعيلة المدى » وهدفاً أقصى يشد العقول والعضلات !



# الفهرس

الصفحة	الموضوع
5	الإهداء
7	للمؤلف
9	مقدمة الطبعة الثالثة
13	تقديم مشترك
15	القسم الأول : إستهلاك
17	بَلَد
19	التضحية
21	هرشولد وروسو
21	الترفع المصلحي
22	الموضوعة والتجربة
25	هرشولد (أوروسو) ونقّاده
27	القسم الثاني : كتاب العقد الاجتماعي و تاريخ الفكر السياسي
29	الفصل الأول : المسألة وأهميتها
33	الفصل الثاني : مصادر سوء الفهم
33	التواصل اللغوي
36	التواصل الفكري

36	تهافت النقاد .....
36	نظرة الى المستقبل .....
38	<b>الفصل الثالث : مشكلة روسو وأبعادها</b> .....
38	البعد الأول لمشكلة روسو .....
39	البعد الثاني لمشكلة روسو .....
40	الاختيار الخامس .....
41	مأساة الانسان المنعزل .....
41	الجلود الواقعية للإرادة العامة .....
42	مهنات الإرادة العامة .....
42	مطلقية الإرادة العامة .....
44	<b>الفصل الرابع : إقتناع أسامي جوهري</b> .....
44	السيد جسم أدبي .....
45	لا تتضارب مصالح السيد ومصالح المواطنين .....
46	نفي المسببات المضرة بالمجتمع عن السيد .....
46	عقلانية روسو .....
48	<b>الفصل الخامس : الإرادة العامة والإكراه</b> .....
48	الإكراه حقيقي .....
49	الإكراه والقانون الطبيعي .....
50	حصر حق ممارسة الإكراه .....
51	بين روسو وهوبس .....
52	<b>الفصل السادس : الضوابط المقيّدة لسلطان الإرادة العامة</b> .....
52	نقطة التقاء .....
53	الإرادة العامة : مطلقة ومقيّدة .....
54	القيود الضوابط :- .....
54	المناسب العام والمصلحة العامة .....
54	السيد هو جسم أدبي .....

55	فصل السلطات
56	المهود العامة
56	محاولة التوفيق بين الحرية والالزام السياسيين
57	الضمان الجماعي
58	تفسير التعارض الروسي
59	الإنسان الفرد جزء لا يتجزأ من المجموع الكل
59	عضوية العلاقة بين الفرد والمجتمع
60	أسئلة غير مسوغة
60	تصحیح
60	عمل هذا التصحيح على مفهوم الحقوق الطبيعية
61	القانون
63	حق تقرير المصير
64	الفصل السابع : مرونة الإرادة العامة
65	مرونة الإرادة العامة
65	عمل هذه المرونة على الحقوق الطبيعية
65	تلخيص وتوضيح
68	الفصل الثامن : تنكر روسو للحقوق الطبيعية التقليدية
68	الإغراءات الأنانية والجزء الاجتماعي المعاني
69	الحقوق الطبيعية التقليدية أنانية لا إجتماعية
70	النظرية التقليدية تزعم وحده الدولة
71	تهديم أسس النظرية التقليدية
72	هدم الحاجز بين الفرد والمجتمع
72	يتم مردودة
75	الفصل التاسع : البعد الثالث لمشكلة روسو
75	خشية من الجماعية الكلية
77	تقييم
78	الفصل العاشر : نظرية روسو الخاصة في الحقوق الطبيعية

78	ملخل
81	الحقوق الطبيعية :-
81	الحياة :
82	مدى سلطة الحاكم الأمير على حق الحياة
82	لماذا التضحية بالنفس ؟
82	حجتان :-
82	الحجة الغائية : مَنْ أَخَذَ بِالْغَايَةِ أَخَذَ بِوَسَائِلِهَا
83	الحجة الوجودية : الحياة هبة ثم وديعة
84	متى تكون هذه التضحية مشروعة ؟
84	التوازن القوي بين الفردية والجماعية
85	الحرية :
85	جزء من جوهر الجسم السياسي
86	شرط ضروري لجعل العهود العامة مشروعة
86	جوهر الانسان الأدبي
86	من المقومات الجوهرية للإرادة العامة
87	جزء من المصلحة العامة
87	جزء من القانون
87	غاية بذاتها
88	ليست بمطلق : الحرية والمساواة
88	ثلاثة معان « للحرية »
90	ج . هـ . دكول
90	روسو وكانط
91	تطور الحرية والطبيعة الانسانية
92	جورج ساين وليو ستر اوس
93	من جوهر العقد الاجتماعي
94	من مفترضات العقد الاجتماعي
94	حد من حدود الإرادة العامة وصفة للمعهود العامة
94	مصدر قلق
94	تعليق ناقد
97	تجعل التعاقد الاجتماعي عملية رابحة



97	من خاصيات الإرادة العامة بالمقابلة مع الإرادة الخاصة
98	من جوهر القانون
98	وفاء بوعد
99	نقد وتقييم
99	الالزامي وشرطه
100	إفترض أنها قد أُنجزت
100	« ايثار كل واحد نفسه »
100	« طبيعة الانسان »
101	« ولم تكون الإرادة العامة صائبة دائماً ؟ »
101	« ولم يريد الجميع سعادة كل واحد منهم دائماً ؟ »
101	« التصويت من أجل الجميع »
102	« المساواة في الحقوق »
102	« فكرة العدل »
102	« الوجود والوجود »
103	« وجوب الصلور وشرعية التطبيق »
103	« السداد الطبيعي »
104	« استخلاص وعبرة »
104	جزء من المصلحة العامة
105	السبب الدافع للهيئة السياسية
105	السمي وراء السعادة
107	الملكية الخاصة
107	ثلاثة المراحل
108	عودة الى الواقعية
110	بين العجز والطفنان
111	الفصل الحادي عشر : مرونة الحقوق الطبيعية
112	التوافق بين الالتزام والالتزام
113	تنافر الإلزامات والإلتزامات
114	الحركية الدائمة
115	نهايات ونقط انطلاق
116	الفصل الثاني عشر : حقوق روسو الطبيعية والحقوق الطبيعية التقليدية

121	القسم الثالث : روسو وتفكيرنا السياسي
121	مقدمة
122	الفصل الأول : الحرية وأبعادها
123	سجور الحرية
125	أبعاد الحرية
127	علامات استفهام
136	الفصل الثاني : بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة
136	الصلة الاجتماعية
139	بين الإرادة العامة والإرادة الخاصة
140	التعاقد الاجتماعي
141	المصلحة الخاصة : بين التبرير والتشريع
143	لا يُكره الحر في حرّيته
147	إرادة عامة ديناميكية المرونة
147	التصارع والتقدم
151	الفصل الثالث : الانسان الفرد جزء لا يتجزأ من المجموع
153	عضوية العلاقة الحضارية بين الفرد والمجتمع
154	الالتزام و « الأنا »
158	الالتزام والحرية
159	مترتبات ذات تشعبات هامة
161	« والحقوق الانسانية »
161	أ- ثلاثة معان لمفهوم « العضوي » :
162	ب- العضوي الالتزامي والحرية
162	ج- الفردانية المنهجية
163	د- الفردانية الحضارية
163	هـ- محمل الفردانية على الحقوق الانسانية
163	و- مقابلة
164	ز- دور القوة

165	ح - حملها على الالتزام المتبادلة .....
166	ط - موقف شاذ : الكسندر زينو فيف .....
166	الليبرالية .....
167	أ - إفتراض الصحة .....
167	I - المساواة . II - الكرامة .....
168	III - الفردانية .....
168	ب - السمات الطبيعية للإنسان .....
169	ج - التقليد العريق .....
169	الفردية - من شرقة نظرية في المجتمع .....
169	أ - توضيحات لغوية .....
170	I - « تأنيب » . II - « الشخص » .....
170	ب - العلاقة العضوية .....
170	I - العضوية درجات ومراتب .....
171	II - التقسيم التقليدي للعلاقات .....
171	III - العضوية والالتزام .....
171	IV - التبادعية .....
172	الفصل الرابع : المساواة .....
175	الفصل الخامس : واقعية رومو .....
175	المجابهة تتكرر .....
177	هل يقهر العنف غير العنف ؟ .....
178	القوة في إطار الفكر الروموي .....
178	الخطوة الأولى .....
179	الخطوة الثانية .....
182	الفصل السادس : « الحق الانساني » .....
182	1 - السؤال .....
182	2 - صفتان روميتان أساسيتان « للحق الانساني » .....
182	أ - تطورية « الحق الانساني » .....

183	ب - تعاونية « الحق الانساني »
184	1 - « الحق الانساني » لا يُعرَف بمعزل عن « انسانية الإنسان »
185	4 - تكوين ناخع : تعددية « انسانية الإنسان » أو غاياته
186	5 - التغير المنهجي : الدراسة التجريبية تقرر انسانية الانسان أو غايته
186	6 - تعليق ناقد
186	7 - « الحق الانساني »
187	8 - تذكير وتقييم
188	الفصل السابع : القانون الطبيعي الجديد
191	الحقيقة والنصر
191	أ - الصيغة
191	1 - وجود هكذا صيغة . II - الوجود الاونطولوجي
192	III - ابيستيمولوجيًا
192	ب - معلومات عن الصيغة
192	I - تتعدد مقوماتها . II - الحق ضرب من ضروب القوة
192	III - القوة تخلق حقاً . IV - والحق يخلق قوة
193	ج - روايب ومتسرعات
193	I - « لا يثبت في النهاية إلا الصحيح »
195	II - « لست صديقاً لأحد إذا أردت أن تكون صديق الحقيقة »
202	III - « الحق لا يُقاوم سلطانه »
203	IV - « أفضل حكم للحقيقة هو قوة الفكر على الإقناع والتبني »
205	V - « الحقيقة بما تجمع »
206	VI - « لا بُدَّ للحق أن يتنصر »
208	VII - « الحقيقة تتنصر بالمؤمنين بها »
211	VIII - « التنازلية العقلانية »
217	مسك الختام : وتبقى التبادعية
216	ملحق
217	ثبت بمواضيع المحتويات

أضى عميد كلية الامتشراف في جامعة برنستون الدكتور فيليب حتي الصيف في  
شملاق ، لبنان ، حيث طالع كتابي « اشكالات » و« الحقوق الانسانية » للدكتور  
ملحم قربان . وقبل أن يعود إلى الولايات المتحدة وجه إلى الدكتور قربان الرسالة  
الآتية نقلها عن الانكليزية .

« شملان ، 7 أيلول 1968 .

العزير ملحم ،

اكتب لك معبراً عن عظيم تقديري لكريم لطفك الذي أتاح لي فرصة التواصل  
واياك عن طريق قراءتي لكتابيك « اشكالات » و« الحقوق الانسانية » .

لقد أعجبت بأسلوبك الفلسفي وبتقييماتك الانتقادية للمنتخبات التي اخترتها  
مواضيع معالجة . وكان أعجابي أكبر بمقدرتك عل تطويع اللغة العربية للتعبير  
الدقيق عن أفكارك العلمية المدروسة . انا لا أذكر أنني قرأت في هذه اللغة شيئاً مماثلاً  
بعمق تفكيره ورشاقه تعبيره .

واذا لم يقدر شعبنا محاولتك العلمية فأمل أن لا يشبط هذا من عزائمك . تابع  
جهودك . فكتابي « الموجز في تاريخ لبنان » لم يترجم إلى العربية الا بعدما ترجم إلى  
اليابانية ، وبعدها ظهرت له طبعات عدة انكليزية وأميركية . تذكر ما قاله كريستوفر  
رين ، وهوييني كاتدرائية القديس بولس في لندن : « أنا نبي للخلود ! » .

أطال الله في عمرك .

ونفعنا بعلمك

اخوك

فيليب حتي





Shimla, Sept 7, 68

Dear Multani:

This is to tell you how much I ap-  
preciated the opportunity you kindly and  
generously afforded me to commence with  
you through the reading of your <sup>in Hindi</sup> <sup>& Urdu</sup> <sup>in Urdu</sup>  
work. I admired not only your philosophical  
approach and critical appraisal of the questions  
you chose to treat but your ability to adapt  
Arabic to the conveyance of your scholarly  
thoughts. I don't recall reading anything  
comparable in both depth and expression  
in this language. I hope you don't grad-  
ually find your people do not appreciate your  
scientific effort. Do keep on. My small trans-  
lation of *Shaban* was done into Arabic until it has  
passed through many English and American editors  
and was translated into Japanese. Remember what  
Christopher Wren, builder of St. Paul Cathedral in Lon-  
don, said, "We build for eternity!"

آمل اني عمل  
في هذا

20/9/68